This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Library
of the
University of Wisconsin

L'ESPACE ET LE TEMPS
CHEZ LEIBNIZ ET CHEZ KANT

DU MÊME AUTEUR

Martin Knutzen, la critique de l'harmonie préétablie, 1 vol. in-8°, Paris, Félix Alcan, 1908. . . . . 3 fr.

L'ESPACE ET LE TEMPS

CHEZ LEIBNIZ ET CHEZ KANT

PAR

ÉMILE VAN BIÉMA

Docteur ès lettres
Professeur de philosophie au Lycée de Tours

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908
Tous droits réservés

127802
APR 6 1909
BE
.L53
YB47

A

MONSIEUR ÉMILE BOUTROUX

MEMBRE DE L'INSTITUT
PROFESSEUR HONORAIRE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
DIRECTEUR DE LA FONDATION THIERS

HOMMAGE DE RECONNAISSANCE ET DE RESPECT

AVANT-PROPOS

J'ai conçu l'idée de ce travail en 1897, lorsque je suivais les leçons de M. Boutroux à la Sorbonne ; je n'ai cessé depuis de m'inspirer de ses travaux, de ses enseignements et de ses conseils. Il ne m'est pas permis de dire ici tout ce que je lui dois.

Je tiens à signaler aussi de quel profit m'a été la lecture des beaux livres de MM. Riehl [1] et Vaihinger [2] ; j'indique d'ailleurs dans le cours de l'ouvrage les points sur lesquels je me rallie à leurs théories et les objections qu'elles me paraissent soulever.

D'une manière générale, j'ai essayé de me tenir au courant des principaux travaux parus en Allemagne sur les sujets les plus voisins de celui-ci, mais j'aurais craint, en signalant sur chaque point particulier les diverses opinions proposées, de modifier le caractère de mon livre et d'en faire perdre de vue le but.

Pour ce qui est des textes de Leibniz et de Kant, je n'ai fait de citations un peu longues que des passages qui constituent le principal fondement de la recherche et des discussions.

1. *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft.* Leipzig, 1876-79.
2. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft.* Stuttgart, Berlin, Leipzig. 1881-92.

Je cite Kant en français [1], j'ai refait la traduction de tous les passages qu'il me fallait mettre sous les yeux du lecteur, à l'unique exception de celui qui est emprunté aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* [2]. Je me propose d'ailleurs de publier une traduction nouvelle de l'*Esthétique transcendentale.*

∴

Depuis que ce travail est terminé, deux livres d'une grande valeur ont paru en France, et qui en certains passages touchent au sujet qui nous occupe ; je veux parler de l'*Essai sur les éléments principaux de la représentation* d'Hamelin, trop tôt disparu, et de l'œuvre de M. Bergson sur *L'évolution créatrice.* Peut-être n'est-il pas inutile de signaler ici le rapport des idées exposées dans ce livre à celles des deux éminents philosophes.

Les difficultés très grandes que soulève la thèse kantienne de l'espace intuition *de la sensibilité* m'ont, comme il sera facile de le constater, très vivement frappé ; je comprends donc sans peine qu'Hamelin y ait vu un élément du système kantien très difficile à conserver, et que, décidé à fonder aussi fortement que possible la réalité spatiale, il ait voulu lui donner, comme à la réalité temporelle d'ailleurs, un fondement intellectuel. Mais il semble qu'une fois éliminée l'intuition intellectuelle, dont toute la *Critique de la raison pure* est la négation, il est difficile de conserver à l'espace et au temps leur caractère newtonien d'antériorité, qu'Hamelin accepte comme Kant,

1. En même temps, je renvoie le lecteur, pour la *Critique de la raison pure*, à l'édition Kehrbach, pour les *Prolégomènes* à l'édition Schulz (édit. Philipp Reclam), parce qu'elles sont très exactes, se trouvent partout, et renvoient elles-mêmes, au bas de chaque page, à la page correspondante des éditions les plus importantes.

2. V. p. 60.

si on en fait des données intellectuelles. Je crois en outre que la thèse de l'intuitivité ne conduit nullement Kant aux conséquences dénoncées par Hamelin, que l'espace kantien n'est pas « une infirmité de l'être sensible », et que l'*Esthétique transcendentale* n'aboutit pas davantage à « accorder tout » à Leibniz. » Celui-ci demandait bien autre chose; et entre la simple déficience qu'il voyait dans l'espace et le temps, et les données intuitives de la *Critique de la raison pure*, fondements non seulement de la réalité empirique, mais encore de l'apodicticité des mathématiques, l'opposition selon moi reste entière. D'ailleurs la thèse de la subjectivité, comme j'essayerai de le montrer, n'implique pas que l'espace et le temps n'aient pas de réalité hors de nous; mais que de cette réalité, si elle existe, nous ne pouvons rien savoir et nous n'avons donc pas à nous occuper. Ce qui est intéressant pour nous, ce sont les éléments constitutifs de la connaissance auxquels nous oblige à remonter l'expérience réellement donnée; or de l'espace et du temps, non pas conçus par le métaphysicien, mais donnés à celui qui perçoit le monde et y vit [1], il faut admettre, sous peine de laisser inexpliqués des éléments essentiels de l'expérience, qu'ils sont des intuitions de la sensibilité. — On peut certes contester les conclusions de Kant, et il est indubitable qu'elles laissent subsister de grandes difficultés ; mais il ne faut pas perdre de vue, quoi qu'on pense de sa tentative, qu'il prétendait fonder le monde de l'expérience et de la science en même temps que découvrir les limites de nos connaissances, que par conséquent l'espace et le temps manifestent en un certain sens la puissance de l'esprit plutôt que sa faiblesse, que s'ils sont des choses sensibles, cela signifie surtout qu'ils sont à nous, qu'ils manifestent notre nature

1. Cf. la *Réflexion* 335 de Kant : « L'espace n'est pas un concept rationnel, mais la métaphysique en cherche le concept rationnel. » *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. von Benno Erdmann*, Lpz. 1884.

propre, — et peut-on concevoir une théorie de la sensibilité plus opposée à celle de Leibniz ?

Tandis que l'intellectualisme d'Hamelin proteste contre la réduction à la sensibilité de l'espace et du temps, l'anti-intellectualisme de M. Bergson oppose la durée réelle, qui est le développement de la vie, à l'espace et au temps spatialisé, dont la pratique et la science ont besoin. L'auteur de *L'évolution créatrice*[1] espère, en déterminant rigoureusement le domaine de la science et celui de la philosophie, en les opposant comme s'opposent les mouvements en sens inverses d'où naissent leurs objets respectifs, leur permettre à chacune d'atteindre l'absolu[2]. — M'attachant ici uniquement à ce qui touche à notre sujet, je remarquerai simplement que les théories de la sensibilité de Leibniz et de Kant donnent peut-être satisfaction, chacune pour une part, à certaines des exigences de cette philosophie nouvelle.

Leibniz, en faisant de l'espace et du temps de simples déficiences, semble préparer la route à celui qui voit dans la spatialité une « régression de l'extra-spatial[3] » et dans le temps une spatialisation de la durée. Il n'y a nullement identité, il est vrai, entre la durée mouvante et vivante de M. Bergson et la durée qui se résout en un ordre de coexistences, mais peut-être trouverait-on une parenté plus étroite entre cette durée réelle et la monade, qui fonde les rapports temporels en même temps que les rapports spatiaux. Si la durée vécue est « l'étoffe de la réalité[4] », si elle équivaut à une « latitude de création[5] », il semble bien qu'elle soit le sujet lui-même envisagé dans sa modalité essentielle, et qu'à cause de l'importance de cette modalité,

1. Paris, F. Alcan, 2e édit., 1907.
2. V. particulièrement pp. 216, 225, 389.
3. Ibid., p. 226.
4. Ibid., p. 295.
5. Ibid., p. 367.

son nom se soit substitué à celui de la substance qu'elle caractérise [1]. Ce rapprochement s'impose d'autant plus à l'attention que l'intellectualisme leibnizien est, à d'autres égards, à l'opposé de l'anti-intellectualisme de la doctrine nouvelle, dont l'auteur montre magistralement comment le philosophe de la *Monadologie* transpose la métaphysique de l'antiquité.

Si nous trouvons peut-être ainsi chez Leibniz, dans le développement interne des sujets dont les rapports déterminent ce qu'il appelle la durée, la *durée réelle*, constitutive, selon M. Bergson, de la vie, nous trouvons certainement chez Kant l'espace et le temps immobiles sans lesquels il ne saurait y avoir de science. Encore la théorie kantienne réserve-t-elle, de l'aveu de M. Bergson, la place du monde impénétrable de la réalité [2].

On voit par ce bref aperçu, combien est actuel l'intérêt des grandes théories qui vont nous occuper. Or leur sens reste, malgré toutes les études qu'elles ont provoquées, tellement controversé, que sur des points essentiels de chacune d'elles, des interprétations contradictoires s'opposent encore. A plus forte raison est-ce vrai du rapport de la théorie de Kant à celle de Leibniz [3]. C'est à éclaircir ces difficultés que je voudrais, par le recours aux textes, avoir contribué.

1. Comme par exemple chez Descartes, l'étendue, seul attribut connu de la substance corps, en arrive à s'identifier à elle.
2. Ibid., p. 387.
3. Signalons, sur le rapport de l'ensemble du système de Kant à celui de Leibniz, le livre de D. Nolen : *La critique de Kant et la métaphysique de Leibniz*, Paris, Germer Baillière, 1875.

PREMIÈRE PARTIE

JUGEMENT DE KANT
SUR LA THÉORIE LEIBNIZIENNE DE LA SENSIBILITÉ
ET SUR SES CONSÉQUENCES

On n'est pas réduit à des suppositions sur l'idée que Kant se faisait de la philosophie de Leibniz, et particulièrement de la théorie leibnizienne de la sensibilité. — D'abord il fallait bien que, pour faire comprendre l'originalité de son point de vue, il indiquât dans quelle mesure et sur quels points il se séparait d'une philosophie qui dominait dans l'enseignement lorsqu'il était étudiant, et comptait encore de très nombreux adhérents à l'époque de la publication des grands ouvrages critiques. On s'attend donc à voir le nouveau Copernic prendre un point d'appui sur le leibnizianisme pour préciser le sens de sa réforme; et de fait, chaque fois que Kant revient sur la signification de sa propre pensée, il définit et critique celle de son grand devancier, notamment en 1781 dans la *Critique de la raison pure*, en 1790 dans l'ouvrage contre Eberhard, en 1791 dans l'exposition des *Progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolf*. — De plus, c'est chaque fois sur l'antagonisme de leurs deux conceptions de la sensibilité qu'il insiste le plus complaisamment. Ce n'est pas sans doute que le point de vue de l'Esthétique transcendentale entraîne les conclusions de la Critique, et particulièrement la limitation de la connaissance intellectuelle au phénomène, comme conséquence rigoureusement nécessaire: pour en arriver là, il faut passer par la théorie des Caté-

gories. La Dissertation de 1770 [1] prouve par le fait que les deux moments de la Critique peuvent être dissociés. Mais l'abandon ultérieur par Kant du point de vue de 1770 montre aussi l'instabilité de la combinaison tentée alors par lui ; et s'il trouve dans l'étude approfondie de l'entendement des raisons intrinsèques d'en limiter la portée, il est permis de penser que sa théorie de la sensibilité l'inclinait vers la voie qu'il devait bientôt suivre. D'ailleurs, la subjectivité des formes pures grâce auxquelles le donné de la sensibilité existe pour nous entraîne déjà, à la considérer en elle-même, une première limitation très importante de la connaissance. On comprend donc sans peine que Kant ait insisté volontiers sur l'originalité de sa théorie de la sensibilité, avant même qu'en la méconnaissant et la niant on l'obligeât à y revenir avec plus d'insistance encore, et à attaquer de toutes ses forces la théorie dont se réclamaient ses adversaires.

Est-ce à dire qu'il soit aisé d'établir ce que Kant a pensé de son rapport à Leibniz? Le rôle de l'historien se borne-t-il ici à lire les textes avec attention, et Kant lui a-t-il facilité la tâche en répétant ses indications sous des formes diverses? — Il en serait ainsi évidemment si les textes se complétaient, mais certains d'entre eux paraissent contredire les autres. On sait que, dans l'ouvrage contre Eberhard, Kant essaye de ramener à lui Leibniz et de l'opposer aux Wolfiens qu'il juge disciples infidèles. Déjà en 1786, quelques lignes des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* indiquaient comme très probable une erreur extrêmement grave commise dans l'interprétation de Leibniz par ceux qui se donnaient pour les héritiers de sa pensée. Or, dans la *Critique de la raison*

1. Qui soutient en ce qui concerne la sensibilité la théorie même que devait reprendre la Critique, et que cependant on a pu appeler, à cause de la théorie de l'intelligence qu'elle propose, « l'ouvrage le plus dogmatique qu'ait écrit Kant » (Riehl, *Der philosophische Kriticismus*, Leipz., 1876-1887, t. I, p. 266).

pure et dans l'œuvre sur les *Progrès de la métaphysique*, il ne sépare nullement Leibniz de ses disciples.

On ne peut donc dire que les textes kantiens réduits à eux-mêmes résolvent le problème du rapport conçu par Kant entre le criticisme et le leibnizianisme. On est obligé de les interpréter, de les ramener à leur valeur exacte par l'examen des circonstances dans lesquelles écrivait Kant, et qui pouvaient l'obliger, tout en restant sincère comme il était toujours, à insister sur certain point de vue d'une façon qui peut induire le lecteur en erreur. — C'est cette tâche que nous nous proposons de remplir d'abord.

CHAPITRE PREMIER

LES ERREURS DE LEIBNIZ RAMENÉES A UNE THÉORIE INEXACTE DE LA SENSIBILITÉ DANS LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE

Dans son œuvre maîtresse, Kant revient à trois reprises sur les erreurs de la philosophie leibnizio-wolfienne. Les deux premiers textes se trouvent dans l'*Esthétique transcendentale*, ce sont quelques lignes du paragraphe 7[1] et deux alinéas du paragraphe 8[2]. Ils sont naturellement relatifs à la théorie leibnizienne de l'espace et du temps. Le troisième est une partie aussi considérable qu'importante de l'*Analytique transcendentale* ; on peut dire que l'appendice intitulé : *De l'amphibolie des concepts de réflexion*[3] est consacré tout entier à la réfutation de ce que Kant considère comme l'erreur fondamentale du dogmatisme leibnizien, et par conséquent à la vérification, à la preuve, de la thèse criticiste qui en est la contradictoire. Or, cette erreur fondamentale, source de toutes les autres, consiste dans la méconnaissance de ce qui constitue l'essence véritable de la sensibilité, et par conséquent dans la confusion des notions sensibles avec les notions intellectuelles. — C'est donc encore la théorie leibnizienne

1. Kehrbach, 65.
2. Kehrb., 67-68.
3. Kehrb., 239-259.

de la sensibilité qui est critiquée ici et dont toutes les conséquences sont cette fois mises en lumière, si bien qu'une étude du jugement de Kant sur la théorie leibnizienne de la sensibilité et ses conséquences comporte l'examen de tous les passages de la *Critique* consacrés spécialement à la réfutation du leibnizianisme.

I

Le premier des textes que nous venons d'indiquer est ainsi conçu :

« Ceux qui soutiennent la réalité absolue de l'espace et du temps, qu'ils les considèrent comme subsistant en eux-mêmes ou seulement comme inhérents à une substance, se mettent nécessairement en désaccord avec les principes de l'expérience elle-même. Car s'ils se décident pour la première solution... ; s'ils prennent le second parti (ce que font quelques physiciens métaphysiciens), si l'espace et le temps sont à leurs yeux des relations des phénomènes [1] (relations de juxtaposition ou de succession) abstraites de l'expérience, bien que représentées, confusément il est vrai, dans l'abstraction, il faut nécessairement qu'ils contestent aux théories mathématiques a priori leur valeur en

1. Il y a là une apparence de contradiction à laquelle on aurait tort d'accorder trop d'importance. La thèse de Leibniz est annoncée comme soutenant la réalité absolue de l'espace et du temps en tant qu' « inhérents aux substances », puis l'espace et le temps sont pour lui des « relations de phénomènes ». Les deux définitions s'excluent-elles ? — L'évidence même de la contradiction, si l'on donne au terme phénomène son sens kantien, montre qu'il faut le prendre au sens de Leibniz, pour qui les phénomènes ne sont pas autre chose que les substances confusément représentées. Kant, exposant la pensée de Leibniz, ne donne pas aux termes qu'il emploie le sens spécifiquement kantien qu'il leur attribuera plus tard. Ce qui donne naissance à la conception kantienne du phénomène, c'est précisément en grande partie la conception kantienne de l'espace et du temps ; dès que par hypothèse Kant se place en dehors de son propre système, il ne peut être question des notions qui en font partie.

ce qui concerne les choses réelles (par exemple dans l'espace), tout au moins leur certitude apodictique, puisqu'elle ne peut absolument pas exister a posteriori. Or les concepts a priori d'espace et de temps ne sont d'après cette opinion que des créations de l'imagination, dont il faut nécessairement chercher la source réelle dans l'expérience. Et les rapports abstraits de cette expérience ont été transformés par l'imagination en quelque chose qui enferme, il est vrai, ce qu'il y a en elle de général, mais ne saurait exister sans les restrictions que la nature y a liées. Les premiers arrivent à rendre libre pour les affirmations mathématiques le champ des phénomènes ; au contraire ils se trouvent arrêtés par ces mêmes conditions lorsque l'entendement veut sortir de ce champ. Les seconds ont l'avantage sur ce dernier point, je veux dire que les représentations d'espace et de temps ne leur barrent pas la route lorsqu'ils veulent rendre un jugement sur les objets non en tant que phénomènes, mais uniquement au point de vue de l'entendement ; mais ils ne peuvent ni rendre raison de la possibilité des connaissances mathématiques a priori (puisqu'il leur manque une intuition a priori véritable et valable objectivement), ni mettre les lois de l'expérience en accord nécessaire avec ces assertions. Dans notre théorie qui fait connaître la véritable nature de ces deux formes originaires de la sensibilité, les deux difficultés sont levées. »

Ce passage ne paraît confus qu'à cause du grand nombre d'idées qui s'y trouvent resserrées, il est assez facile à éclaircir.

Il fait partie d'un développement qui a pour objet de montrer les conséquences des raisonnements antérieurs et de faire éclater la supériorité de la théorie kantienne sur les théories rivales [1].

1. Le paragraphe 7, intitulé *Eclaircissement* et dans lequel se trouve

Kant a d'abord rappelé le caractère essentiel de sa conception de l'espace et du temps : ce sont deux sources de connaissance qui rendent possibles certaines connaissances synthétiques a priori. — C'est bien là ce qu'il devait mettre au premier plan, et non les caractères de l'espace et du temps qu'il a découverts et démontrés (apriorité, intuitivité, subjectivité) : en effet le problème de la nature de l'espace et du temps, quelque important qu'il soit, ne s'est pas posé à Kant pour lui-même et d'une façon isolée. Le problème principal qu'il s'est donné à résoudre, c'est : comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles? Ce problème, dont l'existence des mathématiques et de la physique pure fournissent les données positives et le point de départ nécessaire, avait besoin d'être résolu pour qui voulait établir rationnellement si et dans quelles conditions une métaphysique est possible [1]. — Kant, dans cet exposé des résultats désormais acquis, a donc indiqué d'abord que maintenant, la possibilité de diverses connaissances synthétiques a priori s'explique pour lui; puis, remontant à ce qui précisément permet de comprendre que l'espace et le temps soient des sources de connaissances de cet ordre, il a ajouté : « Ils sont, à les

notre texte, est constitué de deux éléments tout à fait différents, que Kant, par une négligence de numérotation, a omis de distinguer. (On sait combien il tenait peu à cette division en paragraphes qu'il avait introduite dans la 2e édition de la *Critique* sur les réclamations des Wolfiens; il ne se résigna même à l'adopter que jusqu'à la fin de la déduction des catégories, § 27.) Le titre ne s'applique réellement qu'aux deux premiers alinéas, et ce début porte sur une difficulté exclusivement relative au temps, opposée à Kant par des « hommes pénétrants » (Lambert et Mendelssohn). Au contraire les deux derniers alinéas, que l'on peut intituler avec Vaihinger (*Commentar*, II, p. 410) *Résultat général de l'esthétique transcendentale*, ont une portée tout à fait générale. Ils sont relatifs à l'espace non moins qu'au temps, et s'il s'y trouve des réfutations, ce ne sont pas celles d'objections particulières, mais celles des deux grandes théories de l'espace et du temps détrônées, aux yeux de Kant, par la sienne.

1. L'introduction de la *Critique* et les *Prolégomènes* s'expriment clairement à cet égard : la découverte de la véritable nature de l'espace et du temps peut être considérée comme un simple moyen d'arriver à expliquer et à fonder la possibilité de ce fait en apparence paradoxal et cependant certain : l'existence de jugements synthétiques a priori.

considérer ensemble, des formes pures de toute intuition sensible, et rendent par là les propositions synthétiques a priori possibles. » Il passait ensuite immédiatement à l'autre conséquence de la nature et des propriétés de ces formes pures de l'intuition sensible : la limitation de la connaissance aux phénomènes. Ainsi se trouvaient rappelés en la brièveté de quelques lignes les éléments relatifs à l'*Esthétique* de la double thèse qui constitue le criticisme : validité de nos synthèses a priori, caractère phénoménal de ces synthèses, et ils se trouvaient rapportés en même temps au principe qui les explique et les justifie : caractères a priori et subjectif des intuitions spatiale et temporelle. Kant n'avait plus qu'à ajouter que son idéalisme, appliqué à l'espace et au temps, loin de ruiner la valeur de la réalité empirique en tant que telle, en est la garantie, et il avait fini de résumer ce qu'il y a de positif dans sa doctrine. Devait-il, pouvait-il même, s'en tenir là ?

C'est lui-même qui va nous fournir la réponse ; nous n'avons qu'à nous rappeler le début de l'exposition transcendentale du concept d'espace : « J'entends par exposition transcendentale le fait d'expliquer qu'un concept est un principe permettant de comprendre la possibilité d'autres connaissances a priori. A cette fin, il est nécessaire : 1° que réellement de telles connaissances découlent du concept donné ; 2° que ces connaissances ne soient possibles qu'en admettant une façon déterminée d'expliquer ce concept. » La même idée se retrouve ici. La conception kantienne de l'espace et du temps n'est justifiée par la possibilité qui en découle de réaliser les synthèses a priori que s'il est démontré, d'abord, que cette possibilité en résulte réellement, ensuite, qu'elle ne peut s'accorder qu'avec cette seule conception. Les paragraphes précédents ayant établi que la possibilité des mathématiques se trouve fondée par sa conception de l'espace et du temps, Kant doit encore montrer que les conceptions rivales échouent dans la même tâche. On peut dire vraiment que si des penseurs tels que

Newton et Leibniz échouent là où lui, Kant, réussit, il y a de fortes présomptions pour que sa théorie soit la seule véritable. En tout cas, il ne peut discuter que celles qu'on lui oppose, et c'est précisément ce qu'il fait dans ce passage qui est actuellement l'objet de notre étude et dont nous avons cité le texte.

Kant a affaire à deux sortes d'adversaires : les Newtoniens, les Leibniziens ; mais, quelles que soient les différences de leurs deux doctrines, contre le criticisme ils professent une idée commune qui permet de les ranger sous la même bannière, ils sont les uns et les autres *ceux qui soutiennent la réalité absolue de l'espace et du temps*. Aussi bien cette commune erreur les conduit-elle à la même impasse : ils se trouvent en conflit avec les principes de l'expérience[1]. Or l'expérience, c'est le fait, c'est le donné que les théories ont pour raison d'être d'expliquer. Lorsqu'elles l'expliquent, on peut parfois les attaquer en leur reprochant de n'être que possibles, de n'être pas des vérités démontrées (comme Kant prétend qu'est la sienne). Mais lorsqu'elles ne l'expliquent même pas, que valent-elles ? On peut dire d'elles que leur succès ne garantit pas leur valeur, mais que l'insuccès les condamne à coup sûr. Tel est précisément le cas des explications de Newton et de Leibniz, mais comme ces thèses, malgré leur principe commun, sont diverses, c'est de façons diverses qu'elles se heurtent à l'expérience. Aussi avons-nous vu que c'est dans le même alinéa que Kant fait ressortir leur échec à l'une et à l'autre, mais qu'il passe alternativement de l'une à l'autre, mettant en avant chaque fois les arguments spéciaux qui conviennent.

Les défenseurs de la réalité absolue de l'espace et du temps peuvent reconnaître à l'espace et au temps eux-mêmes la qualité de substances, ou admettre que ce sont, soit des déterminations de substance, soit des rapports entre

1. Cf. plus bas, p. 309.

des substances, de toute façon des termes relatifs à des substances. Dans le premier cas, l'espace et le temps « subsistent en eux-mêmes » en tant que réalités absolues ; dans le second, ils sont encore absolument réels, en ce sens qu'étant relatifs à des réalités absolues, ils possèdent autre chose qu'une existence phénoménale, soumise aux lois de la représentation et dépendante d'elles. Aux yeux de Kant, ces deux théories, qui sauvegardent l'une et l'autre la réalité absolue des représentations d'espace et de temps, sont respectivement défendues par Newton et par Leibniz. — Attachons-nous à comprendre comment les Leibniziens *se mettent en désaccord avec les principes de l'expérience.*

L'argument, quelles que puissent être les difficultés qu'il soulève quant à sa légitimité, est fort clair en ce qui concerne ses prétentions : ce qui condamne Leibniz, c'est qu'il ruine les mathématiques, à tout le moins, la certitude des mathématiques. Or la valeur et la certitude des mathématiques étaient reconnues non seulement par Kant, mais unanimement peut-on dire : l'analyse de Hume lui-même s'arrêtait là. Mais sur quelles raisons Kant fonde-t-il cette accusation ?

Une vérité n'est apodictiquement certaine que si elle est nécessaire, et nécessité implique apriorité. Constater n'est pas démontrer, et quelle que soit la fréquence et l'exactitude d'une expérience, elle ne peut conduire à la nécessité. L'expérience nous montre ce qui est, non ce qui doit être. Or si l'espace et le temps sont pour Leibniz des relations de phénomènes (*ordo coexistentium*, *ordo successionum*), il faut pour les connaître les abstraire de l'expérience, et comme les éléments des mathématiques sont construits dans l'espace, les mathématiques perdent le caractère a priori qui est la garantie de leur certitude apodictique. Que devient, en effet, pour quiconque considère l'espace comme une relation entre des données d'expérience, le concept a priori d'espace ? Il est évident qu'il perd toute réa-

lité, il n'est plus qu'une « création de l'imagination dont la source doit être cherchée réellement dans l'expérience ». Que si l'imagination, en abstrayant les relations de coexistence, en négligeant dans chaque cas le particulier, arrive à constituer une notion générale, cela ne peut faire que ce qui vient de l'expérience s'affranchisse des limitations qui s'imposent à toutes les données d'expérience. Ainsi donc, non seulement la théorie de Leibniz n'explique pas ce fait qui a été l'un des points de départ des recherches de Kant, l'existence des jugements synthétiques a priori en mathématiques, mais elle est incompatible avec lui. Il semble qu'il n'y ait pas un des caractères essentiels des mathématiques que Kant ne soit appelé à sauvegarder : il a déjà mis en pleine lumière leur caractère synthétique, indiqué seulement par Descartes, voilà qu'il lui faut défendre contre les Leibniziens, conscients ou non des conséquences de leurs affirmations, leur caractère a priori.

Il est vrai qu'en revanche, les Leibniziens ne sont pas gênés par leur théorie « lorsque l'entendement veut sortir du champ des phénomènes ». Comme l'espace n'est pas pour eux une *forme* constituant un élément essentiel de nos représentations, ni comme pour Newton une réalité dans laquelle le monde soit donné avec toutes ses déterminations mathématiques, l'entendement ne rencontre pas, de ce côté-là, d'obstacle à ses jugements. Nous ne sommes pas emprisonnés dans notre domaine, mais c'est, hélas ! parce que nous n'en avons plus. L'entendement a le champ libre, mais l'expérience est compromise.

II

L'*Esthétique transcendentale* est essentiellement une démonstration de la nature de l'espace et du temps. Mais cette démonstration, nous venons de l'indiquer déjà, est

surtout un moyen pour établir les fondements d'une véritable théorie de la connaissance sensible.

Aussi la première des *Remarques générales* par lesquelles Kant complète son *Esthétique transcendentale* en met-elle en lumière la portée à cet égard.

Sans doute le passage que nous venons d'étudier montrait les conséquences, au point de vue de la théorie de la connaissance, des diverses théories de l'espace. Mais c'était afin d'en tirer argument en faveur de celle de Kant. L'impossibilité à laquelle se heurtent Leibniz et Newton, l'un de fonder la mathématique, l'autre de dégager de toute contradiction le champ des vérités d'entendement, doit ouvrir l'esprit du lecteur à la nécessité d'admettre l'apriorité, l'intuitivité, et la subjectivité des représentations d'espace et de temps.

Maintenant, Kant va reprendre sa thèse *au point de vue de la constitution fondamentale de la connaissance sensible*[1]. Il va rappeler la relativité de toute connaissance intuitive, l'ignorance où nous sommes des choses en soi ; et ici encore, pour faire ressortir la force de sa position, il ne trouvera rien de mieux que d'opposer sa théorie à celle de ses adversaires. Mais comme la discussion porte sur un autre point que tout à l'heure, les adversaires ont changé. Quand il s'agissait d'établir la véritable théorie de l'espace, c'était Newton et Leibniz qu'il fallait confondre ; maintenant qu'il s'agit de la valeur de nos représentations sensibles, Kant trouve en face de lui Leibniz et Locke.

Le conflit avec Leibniz est ici infiniment plus grave que dans l'autre passage. On peut dire, il est vrai, que dans des systèmes aussi puissants et aussi systématiquement pensés, pénétrer complètement le sens d'une proposition importante, c'est comprendre la nécessité des autres, que par conséquent de la conception leibnizienne de l'espace devaient sortir les propositions dogmatiques auxquelles Kant a af-

1. Kehrb., 66.

faire ici. Toujours est-il que nous arrivons maintenant au choc des deux propositions contradictoires par lesquelles, s'il fallait les ramener à l'insuffisance de deux brèves formules, on résumerait les efforts de Leibniz et de Kant. L'un prétend faire comprendre de quelle façon et dans quelle mesure notre pensée atteint l'être, l'autre est certain d'avoir démontré que ni hors de nous ni en nous, nous ne pénétrons jusqu'à la chose en soi, jusqu'à l'absolu. Et rien peut-être ne peut mieux faire ressortir la place tenue par l'*Esthétique transcendentale* dans la construction systématique de Kant que l'impossibilité où il est d'éviter la discussion des conclusions essentielles du dogmatisme dès qu'il réfléchit sur les conséquences de sa propre théorie de l'espace et du temps.

Ce qu'il pense de la constitution fondamentale de la connaissance sensible en général, il vient de le rappeler ainsi :

« Toute notre intuition n'est que la représentation d'un phénomène, les choses dont nous avons l'intuition ne sont pas en elles-mêmes identiques à l'intuition que nous en avons, leurs rapports ne sont pas davantage en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent ; supprimons le sujet que nous sommes ou seulement la constitution générale subjective des sens, et toute la constitution, toutes les relations des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent ; en tant que phénomènes, ils ne peuvent exister en eux-mêmes, mais seulement en nous. Ce qu'il peut en être des choses en soi, abstraction faite de toute cette réceptivité de notre sensibilité, reste complètement inconnu de nous. Nous ne connaissons rien que notre manière de les percevoir, qui nous est propre... Quand même nous pourrions porter notre intuition au suprême degré de clarté, nous n'arriverions pas plus près par là de la nature des choses en soi. Car dans tous les cas, ce ne serait toujours que notre genre d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité, que nous con-

naîtrions parfaitement, et toujours sous les conditions, qui tiennent originairement au sujet, d'espace et de temps ; ce que peuvent être les choses en soi, même la connaissance la plus distincte du phénomène de ces choses, qui seul nous est donné, ne pourrait jamais nous le faire connaître. »

On voit que, tout naturellement, dès qu'il essaye de préciser quel genre de connaissance il nous accorde des choses, Kant se trouve amené à distinguer aussi nettement que possible la *clarté* de la connaissance et son *objectivité absolue.* L'idée par laquelle il a conscience de renouveler la philosophie, c'est l'idée qu'entre la représentation de la chose et la chose elle-même il y a une différence de nature. Si à ses yeux c'est accomplir une révolution philosophique que de se placer au point de vue du sujet pour expliquer la connaissance, c'est parce que le sujet, en s'emparant de son objet, se l'approprie avec une telle puissance de transformation qu'il en fait quelque chose d'essentiellement nouveau, d'essentiellement différent de ce qu'il peut être en soi, d'irréductible à cette existence absolue. C'est une illusion d'espérer, en accroissant la clarté de ses connaissances, se rapprocher de la chose en soi, car les deux termes ne sont pas du même ordre. On ne peut pas dire qu'ils soient sans rapport, puisque la chose en soi entre pour quelque chose parmi les éléments constitutifs de nos connaissances. Mais ce qui d'elle entre en nous devient par là expression de nous, et absolument hétérogène à elle, de sorte que la nature du rapport qui unit ces deux termes fait qu'au point de vue de la connaissance ils sont l'un hors des prises de l'autre comme s'ils étaient sans rapport. — Il est précieux certes de connaître de plus en plus distinctement le phénomène, par là on accroît sa science et sa puissance; mais ce phénomène, n'étant connaissable que sous les conditions qui précisément en font un phénomène, ne peut en aucun cas échapper à ces conditions par la clarté de la connaissance. Notre mode d'intuition

entre dans sa constitution de telle manière que les autres éléments en reçoivent leur forme, dès lors « connaître parfaitement le phénomène ne saurait être que connaître parfaitement le mode de notre intuition ». Soutenir que l'esprit, en pénétrant jusqu'au fond de son œuvre, en en éclairant les éléments d'une lumière plus vive, peut faire que ce ne soit plus son œuvre, c'est évidemment absurde. Oui, si l'on nie que la sensibilité transforme ce qu'elle nous soumet, si l'on nie qu'elle existe en tant que forme a priori, on peut admettre que l'objet de notre connaissance n'est pas nôtre au point de n'être jamais connu que comme tel. Mais alors on méconnaît le rôle de la sensibilité dans la connaissance, on en dénature le caractère essentiel et la fonction, on altère la notion de sensibilité elle-même. Elle n'est plus qu'un mode affaibli de l'exercice de l'entendement, on la supprime en tant que constitutive de la connaissance. C'est précisément ce qu'a fait Leibniz; on voit qu'il faut absolument que Kant réfute l'erreur que couvre une si haute autorité.

Aussi continue-t-il par ces mots :

« Soutenir donc que toute notre sensibilité n'est que la représentation confuse des choses, représentation contenant uniquement ce qui leur appartient en elles-mêmes, mais seulement sous la forme d'une accumulation de signes et de représentations partielles que nous ne distinguons pas avec conscience les uns des autres, c'est une altération du concept de sensibilité et de phénomène qui en rend toute la théorie inutile et vide. La différence qui existe entre une représentation confuse et la représentation distincte est simplement logique et ne concerne pas le contenu. Sans aucun doute le concept de *droit* qu'emploie l'entendement sain contient exactement tout ce que la spéculation la plus subtile peut en faire sortir, à cela près que dans l'usage commun et pratique on n'est pas conscient de ces diverses idées contenues dans cette pensée. On ne peut pas dire pour cela que le concept commun soit sen-

sible et enferme un simple phénomène, car le droit ne peut pas du tout apparaître, mais son concept réside dans l'entendement et pose un caractère constitutif des actions (le caractère moral) qui leur appartient en elles-mêmes. Au contraire la représentation d'un corps dans l'intuition ne contient absolument rien qui puisse appartenir à une chose en soi, mais uniquement le phénomène de quelque chose, et la façon dont nous sommes affectés par ce quelque chose. Et c'est cette réceptivité de notre faculté de connaître qui s'appelle sensibilité, et qui, quand même l'intuition pénétrerait le phénomène jusqu'au fond, reste du tout au tout différente de la connaissance de la chose en soi.

« La philosophie leibnizio-wolfienne a donc indiqué à toutes les recherches sur la nature et l'origine de nos connaissances un point de vue absolument inexact, en considérant la différence distinguant la sensibilité de l'entendement comme simplement logique, alors qu'elle est évidemment transcendentale et n'affecte pas seulement la forme distincte ou confuse, mais l'origine et le contenu de ces connaissances, si bien que par la sensibilité ce n'est pas seulement confuse, c'est absolument inexistante qu'est la connaissance pour nous de la constitution des choses en soi, et que, notre constitution subjective une fois supprimée, l'objet représenté avec les propriétés que lui attribuait l'intuition sensible n'est plus à atteindre nulle part, ne peut plus être atteint, puisque c'est précisément cette constitution subjective qui en détermine la forme comme phénomène [1]. »

Ces quelques lignes ont un double but : préciser encore la thèse de *l'Esthétique transcendentale*, en ramenant sur son principe fondamental, par contraste avec le principe adverse, une lumière de plus en plus vive ; faire éclater

1. Kehrb., 67-68.

d'une façon saisissante la supériorité de ce principe. Il faut préparer le lecteur à accepter cette idée, que la thèse kantienne n'est pas une hypothèse, même d'une haute probabilité, mais une vérité démontrée. — Comment Kant prétend-il atteindre ce but ?

Il y a ici quelque chose de tout à fait frappant, c'est l'absence de toute preuve. Kant ne démontre pas l'erreur de Leibniz, il la montre. Pas d'argument, un exemple. Il semble que la thèse kantienne soit déjà si fortement établie que ce soit mettre en pleine lumière l'erreur de Leibniz que de ramener ses idées essentielles à la proposition contradictoire de celle qui résume l'*Esthétique transcendentale* : il ne reste plus qu'à confirmer ce jugement de condamnation en donnant corps à la thèse de l'adversaire dans un exemple qui la fasse apparaître inacceptable et insoutenable.

La thèse qu'il s'agit de ruiner, celle qui constitue « une altération du concept de sensibilité et de phénomène et en rend toute la doctrine inutile et vide », c'est cette affirmation que *toute notre sensibilité n'est que la représentation confuse des choses*, et que, quelle que soit la façon partielle, indistincte, et même symbolique dont elle exprime l'être, la chose en soi, tout au moins reste-t-il vrai qu'elle l'exprime. Ce qui ferait, selon Leibniz, différer une réalité dans l'espace, une réalité sensible, d'une conception de l'entendement, ce ne serait pas une différence dans la chose connue, dans le *contenu* de la connaissance, mais seulement dans la façon plus ou moins parfaite d'y atteindre, dans le *mode* de la connaissance, dans sa *forme logique*. C'est la fausseté de cette affirmation que le choix de l'exemple doit rendre manifeste.

Pour faire apparaître à l'esprit du lecteur cette irréductibilité, aussi bien quant au contenu que quant à la forme de la connaissance, des vérités sensibles aux vérités d'entendement, il semble d'abord qu'on puisse faire appel à deux genres d'exemples. On peut évoquer une réalité sensible dont il soit évident qu'elle n'est à aucun degré

intellectuelle, de quelque façon qu'elle soit connue, ou au contraire une vérité intellectuelle dont il soit évident qu'elle ne devient jamais sensible. On mettra le lecteur en présence d'une réalité sensible, tel un triangle ou un objet quelconque situé dans l'espace, ou encore un événement qui se déroule dans le temps, et on fera ressortir que, quand même on épuiserait la connaissance de ce triangle, ou de cet objet, ou de cet événement, en tant que tels, cela ne changerait rien à leur caractère phénoménal, que par conséquent notre connaissance a beau en devenir plus complète et plus profonde, la nature de son contenu ne se modifie en rien, nous n'avançons pas d'une ligne vers la chose en soi. — Ou inversement on demandera au lecteur de considérer une vérité d'entendement, une de ces vérités qui par leur nature échappent à l'espace et au temps, et on l'obligera à reconnaître qu'aussi superficielle, incomplète, indistincte que puisse être la connaissance qu'on en a, cela ne la met pas dans l'espace et dans le temps, cela n'en fait pas un objet sensible.

Il est certain que par une méthode comme par l'autre on peut faire apparaître l'irréductibilité de la sensibilité à l'entendement, ou de l'entendement à la sensibilité. Mais il faut pour cela que la nature non intellectuelle de l'objet sensible, si distinctement qu'il soit connu, ou la nature non sensible de l'objet intellectuel, quelque confusément qu'on en arrive à le connaître, soit évidemment invariable. Or, cette condition impose à Kant le choix d'un exemple de nature intellectuelle. Ce qu'il doit établir contre Leibniz, en effet, ce n'est pas que l'intellectuel n'est pas du sensible se trouvant dans telles ou telles conditions (ce que Leibniz n'a jamais songé à dire), c'est que le sensible n'est pas de l'intellectuel réalisé incomplètement, confus, inachevé, mais est autre chose que de l'intellectuel. Pour Leibniz le sensible n'existe pas par lui-même, ce n'est qu'une sorte de diminution de la perfection de l'intellectuel ; il participe au néant, eussent dit les an-

ciens ; pour Kant c'est du positif, c'est quelque chose. Or si Kant, pour réfuter Leibniz, nous avait présenté un exemple d'ordre sensible, il lui eût été impossible de faire apparaître que cet objet sensible est autre chose que de l'intellectuel perçu avec une conscience insuffisamment claire : un Leibnizien aurait toujours pu lui répondre que c'est précisément parce que cet objet n'est pas susceptible d'être représenté clairement (ou que notre esprit n'est pas en état de se le représenter clairement, peu importe ici), qu'il nous apparaît sous forme de sensibilité. Le mathématicien, il est vrai, paraît bien concevoir avec une suprême clarté les rapports dans l'espace, et ces rapports ne cessent pas pour cela d'être donnés dans une intuition spatiale, et sans doute cela peut paraître un argument triomphant à celui... qui est déjà convaincu de la vérité de la thèse de Kant. Mais celui qui la conteste pourrait peut-être dire que ce qu'on appelle la clarté de l'intuition géométrique n'est que la clarté d'une représentation symbolique de quelque chose de plus réel, représentation qui prend l'apparence sensible précisément parce que c'est à cette forme que revient pour l'esprit humain le manque de distinction, c'est-à-dire de perfection, dans cet ordre de choses. Le Leibnizien ne peut donc, par cette voie, être convaincu, parce que le sensible étant pour lui par définition imparfaitement distinct, il pourra toujours s'obstiner à répéter que le sensible, du seul fait qu'il nous apparaît comme sensible et que nous ne pouvons pas l'affranchir de ce caractère, est privé de la distinction véritable et absolue.

Kant au contraire choisit un exemple de représentation d'entendement, un de ces objets que, d'un commun accord, Kantiens et Leibniziens qualifient d'intellectuel. Supposons que ce concept puisse devenir dans la représentation de. plus en plus confus ; il devrait arriver un moment, si vraiment la sensibilité n'est qu'une intellection confuse, où cet objet d'entendement se trouve trans-

formé en objet des sens. Mais en fait, dans la réalité observable, cette dégradation de la clarté d'un concept se produit, car les divers esprits ne sont pas capables de penser avec une égale distinction, pas plus d'ailleurs qu'un même esprit ne pense avec une égale distinction aux différents moments de l'exercice de sa pensée. Or que se produit-il alors? L'objet d'entendement, quelque confus qu'il devienne, reste objet d'entendement. Et il semble bien qu'ici nul ne puisse objecter que ce résultat tient à ce que la pensée n'arrive pas à un état de suffisante confusion, car on peut bien accuser l'esprit de croire atteindre la clarté et la perfection sans les atteindre en effet, mais il serait vraiment par trop paradoxal de le déclarer incapable de faiblesse, d'impuissance, et de moindre perfection.

C'est donc par l'exemple d'un concept d'ordre intellectuel que Kant estime pouvoir nous obliger à nous rendre à l'évidence. Mais il faut que ce concept, pour être utilement employé ici, satisfasse à une condition : il faut que, de l'aveu de tous, on le retrouve, à des degrés divers de clarté et de distinction, dans tous les esprits. S'il s'agissait en effet d'un de ces concepts de philosophie transcendentale inaccessibles au vulgaire, l'exemple peut-être porterait encore, car un de ces concepts, lorsqu'il est confus dans l'esprit du philosophe, ne devient pas sensible pour cela, mais il serait certainement beaucoup moins frappant. Rien d'ailleurs n'était plus facile à trouver pour Kant que l'exemple convenable. On sait quelle place ont toujours tenue dans ses préoccupations les idées de liberté, de justice, de droit ; c'est sur l'un de ces concepts que se porte tout naturellement sa pensée, celui de *droit*. Tout le monde parle de droit, et le cas échéant, invoque le droit, mais quelle différence dans la façon dont les uns et les autres se le représentent! Que de degrés entre les idées du droit de celui qui, comme le fera Kant, essaye d'en renouveler les fondements, et de celui pour qui c'est

une de ces vagues réalités qu'il respecte sans pouvoir dire pourquoi, ou qu'il méprise parce qu'il ne la comprend pas! Voilà donc bien un concept qui nous offre les conditions de vérification les plus favorables. Si la thèse de Leibniz est vraie, nous devons le voir en quelque sorte se transformer de notion intellectuelle en notion sensible à mesure que nous en considérons la nature dans des esprits moins puissants et moins cultivés. En tout cas, si l'on s'en tient aux cas extrêmes, l'opposition doit être parfaitement nette : là pure notion d'entendement, ici simple représentation spatiale ou temporelle à laquelle on ne puisse plus accorder qu'une valeur phénoménale.

La réalité nous offre-t-elle rien de semblable ? Et dans une telle voie, à quelles affirmations contraires à ce que tous les hommes peuvent unanimement constater, à quelle extraordinaire conception du phénomène n'arriverait-on pas ? Il est impossible de soutenir qu'il y ait dans la notion que se fait du droit un esprit peu cultivé autre chose que dans la notion du droit du savant. Il y a quelque chose en moins, c'est la conscience nette de tous les éléments contenus dans un pareil concept. Mais cette moindre conscience ne se traduit pas par une représentation sensible. Cette représentation sensible impliquerait l'intervention d'un nouvel élément à l'absence duquel ne supplée aucunement la confusion du concept. Si, par un effort d'attention, celui pour qui le terme de droit n'exprimait qu'une idée confuse arrive à éclaircir cette idée et à la rendre plus distincte, quelle transformation lui fera-t-il subir ? L'appauvrira-t-il d'un élément qu'elle contenait ? Évidemment non, il l'enrichira au contraire de tout ce qu'elle enveloppait en elle sans qu'il en ait conscience, et qui par conséquent n'existait pas pour lui.

Ainsi donc la confusion restreint le contenu conscient du concept, mais ne tend aucunement à le transformer en phénomène, c'est-à-dire à le faire apparaître dans l'intuition. Supposons, ce qui n'a pas encore été examiné,

que nous puissions atteindre par la pensée la chose en soi. Si la notion que nous en avons est confuse, elle ne cessera pas pour cela d'être la notion de la chose en soi ; les détails de son contenu échapperont simplement à notre conscience. Pour connaître la chose en soi confusément, nous ne connaîtrons pas *autre chose*. Est-ce ce qui arrive quand nous avons la représentation d'un corps ? En aucune façon. Cette fois il est bien évident que c'est autre chose que la chose en soi que nous connaissons, puisque la représentation que nous en avons tient à nous beaucoup plus qu'à elle. En tout cas, ce qui vient de nous transforme assez ce qui vient d'elle pour que nous ne puissions absolument pas savoir ce qui vient d'elle : autant dire que, par notre représentation du phénomène, nous n'avons de la chose en soi absolument aucune connaissance. Si elle est à ce point autre chose que le phénomène, il est clair qu'atteindre la connaissance parfaite du phénomène et faire le premier pas dans la connaissance de la chose en soi seraient deux opérations sans aucun rapport.

III

L'appendice à l'*Analytique transcendentale* intitulé : *De l'amphibolie des concepts de réflexion par la confusion de l'emploi empirique et de l'emploi transcendental de l'entendement* pourrait aussi bien s'appeler : De l'erreur fondamentale de Leibniz et des conséquences qui en découlent nécessairement. Une amphibolie transcendentale en effet n'est pas autre chose que la confusion d'un objet de l'entendement pur avec un phénomène [1]. Telle est, nous le savons, la faute initiale que Kant reproche à Leibniz, et

1. Kehrb., 245.

ce qu'il va établir ici, ce sont les jugements que l'esprit est logiquement conduit à rendre sur les phénomènes, dès qu'il les prend pour des choses en soi, aux différents points de vue auxquels il peut les envisager. Or ces jugements coïncident avec les thèses par lesquelles le leibnizianisme s'oppose au criticisme, de sorte que Kant se trouve avoir ramené toute la doctrine de son adversaire à l'affirmation dont il a déjà mis en évidence le caractère erroné dans l'*Esthétique*.

Au moment où nous sommes arrivés, l'œuvre critique a fait des progrès décisifs. Aussi ne s'agit-il pas de revenir sur les points acquis, et de démontrer, comme au paragraphe 7 de l'*Esthétique transcendentale,* la fausseté de la théorie leibnizienne de l'espace et du temps, ou, comme au paragraphe 8, de montrer la confusion du phénomène et de la chose en soi et la théorie inexacte de la connaissance sensible qui résultent de cette erreur initiale. Kant, après avoir déterminé l'élément sensible de la connaissance et ramené à leur juste fonction les formes a priori grâce auxquelles le phénomène est donné, s'est attaché, dans l'*Analytique transcendentale*, à découvrir les concepts purs a priori de l'entendement, à en juger l'exacte valeur, à en garantir l'objectivité sous les conditions voulues. Actuellement la théorie de la science est faite, nos connaissances phénoménales sont hors d'atteinte, et le domaine interdit des noumènes en est définitivement séparé [1]. L'exercice de notre pensée est circons-

1. « De là découle incontestablement que les concepts purs de l'entendement ne peuvent jamais être d'un usage transcendental, mais toujours d'un usage empirique, et que les principes de l'entendement pur ne peuvent se rapporter que conformément aux conditions générales d'une expérience possible aux objets des sens, mais jamais aux choses en général (sans considérer la façon dont nous pouvons en avoir l'intuition).

« L'analytique transcendentale a donc ce résultat important que l'entendement a priori ne peut jamais faire plus que d'anticiper la forme d'une expérience possible en général, et, comme ce qui n'est pas phénomène ne peut être objet de l'expérience, qu'il ne peut jamais dépasser les limites de la sensibilité, à l'intérieur desquelles tous les objets

crit, mais partout où il reste légitime, il est fondé d'une façon inébranlable.

La tâche de Kant n'est donc plus, dans cet examen qu'il reprend du dogmatisme de son grand adversaire, de prouver que la connaissance *sensible* ne suffit pas à atteindre l'être, et que les données spatiales et temporelles sont purement phénoménales, mais que *jamais* nous n'atteignons autre chose que le phénomène, et que seule la confusion de l'entendement et de la sensibilité a pu donner à Leibniz cette illusion que la pensée connaît l'absolu, l'en soi. Nous n'en sommes plus à faire dans notre connaissance la part du relatif; il faut prouver que l'esprit ne s'affranchit en aucun cas des conditions déterminées par l'*Esthétique*, parce que ses catégories ne deviennent un élément de réalité qu'en s'appliquant à des intuitions.

C'était un des objets de l'*Analytique transcendentale* d'établir cette thèse d'une façon positive; l'appendice sur l'amphibolie en apporte la vérification en triomphant de la tentative adverse de Leibniz. La doctrine de Kant se suffit à elle-même, mais une erreur n'est vraiment détruite que quand elle est complètement expliquée : il n'est pas possible de laisser subsister la doctrine de Leibniz comme un défi ou comme une énigme. Kant va donc ruiner le prestigieux édifice : le principe des indiscernables, le caractère négatif du mal, la monadologie, la théorie de l'espace et du temps, toutes ces pièces admirées du système qui paraît la preuve de fait de nos facultés métaphysiques vont se ramener aux conséquences multiples d'une erreur unique déjà dénoncée et réfutée.

L'appendice sur l'amphibolie [1] comprend trois parties.

nous sont donnés. Ses principes ne sont que des principes de l'exposition des phénomènes, et le nom orgueilleux d'une ontologie qui s'arroge le droit de donner sur les choses en général des connaissances synthétiques a priori en une doctrine systématique (par ex. le principe de causalité) doit nécessairement faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur. » (Kehrbach, 229.)

1. Kehrb., 239-259.

La première [1] porte le titre que nous avons indiqué : *De l'amphibolie*, etc. Elle expose d'abord ce que Kant entend par « réflexion », par « réflexion transcendentale », le rôle de cette réflexion transcendentale, et la nécessité pour le philosophe de s'imposer cette recherche qui seule peut assurer la solidité de sa construction systématique. Puis elle contient une réflexion transcendentale appliquée aux relations d'identité et de diversité, — d'accord et d'opposition, — d'interne et d'externe, — de matière et de forme, c'est-à-dire que, pour chacune de ces notions, Kant montre quel aspect des choses nous présente la sensibilité, quel aspect des choses l'entendement. Et chaque fois, sauf lorsqu'il examine la seconde relation (accord et opposition), il rappelle la thèse adoptée par Leibniz et explique que, si du point de vue de l'entendement pur elle est fort bien fondée, elle constitue néanmoins une erreur parce que la réalité dont nous avons connaissance est phénoménale. C'est l'altérer que de faire abstraction des éléments que la sensibilité a priori y apporte, l'altérer à tel point qu'on parle alors de quelque chose avec quoi nous n'avons aucun rapport, et qui à vrai dire n'existe pas pour nous.

La seconde partie [2] est intitulée : *Remarque sur l'amphibolie des concepts de réflexion*. C'est à proprement parler une critique du système leibnizien. Elle reprend en effet chacune des relations étudiées par l'amphibolie proprement dite, mais uniquement au point de vue de l'erreur commise par Leibniz à son sujet. Les thèses leibniziennes n'intervenaient en quelque sorte que comme des exemples dans la première partie. Ces exemples, il est vrai, étaient d'autant plus importants que c'étaient les seuls qui fussent mis sous nos yeux d'une confusion de la sensibilité et de l'entendement ; mais malgré cela, dans l'ensemble, cette première partie conservait l'aspect d'une *réflexion transcen-*

1. Kehrb., 239-244.
2. Kehrb., 244-252.

dentale, c'est-à-dire d'une recherche transcendentale désintéressée sur l'origine de certaines notions et sur le rapport des diverses facultés de l'esprit. Au contraire, le caractère polémique de la seconde partie y domine tout le reste ; Kant y examine sans préambule sous la forme que leur a donnée Leibniz les relations que, dans la première partie, il étudiait pour son propre compte. La critique qui, dans les numéros correspondants de la première partie, était résumée en quelques phrases à la fin du paragraphe (nous avons dit que dans le second paragraphe le nom de Leibniz ne figure même pas) tient ici absolument toute la place. Ce qui achève de donner à ces quelques pages l'unique caractère d'une discussion de la doctrine leibnizienne, c'est que la critique des quatre thèses particulières est précédée d'une critique générale du fondement du système, écrite avec beaucoup de soin, à laquelle visiblement Kant attachait une grande importance et dont quelques mots sont devenus célèbres. (« Leibniz intellectualisait les phénomènes tout comme Locke avait sensualisé les concepts de l'entendement. »)

Ajoutons que cette *Remarque*, quoique consacrée uniquement à la réfutation de Leibniz, ne paraît nullement un morceau étranger à la critique de la raison pure ; elle fait parfaitement corps avec le reste de l'ouvrage, et elle est très bien à sa place après la distinction des phénomènes et des noumènes qu'elle complète et qu'elle illustre. Leibniz s'offrait tout naturellement à la discussion de Kant, non seulement à cause de la force de son génie, de l'importance et de l'autorité de sa doctrine, mais surtout parce qu'il représente excellemment la philosophie de la transcendance que Kant vient de condamner.

Remarquons aussi que le mot d'amphibolie n'est pas prononcé dans les pages intitulées : *De l'amphibolie*, etc. Il n'intervient que dans la *Remarque*, où il est défini dans le troisième alinéa. Nous ne serions pas étonné, étant donné, outre cette particularité, l'aspect général de chacune de ces

parties, que la *Remarque* ait d'abord été composée par Kant comme appendice éclairant et confirmant sa thèse par la réfutation de son adversaire. Il aurait ensuite écrit la première partie afin de donner un caractère plus systématique à l'ensemble, et de faire procéder toute la discussion de la nécessité, imposée à tous les philosophes, d'une *réflexion transcendentale.*

Il y a enfin une troisième partie [1] qui ne porte pas de titre particulier. La réflexion transcendentale sur les mêmes concepts s'y trouve reprise encore une fois, mais conçue d'une façon différente. Kant prétend établir que les quatre thèses leibniziennes, dont il vient de nous présenter par deux fois la critique, reposent en dernière analyse sur un principe évidemment absurde, que nul logicien ne songerait à défendre, et qui pourrait s'exprimer ainsi : ce qui n'appartient pas au genre n'appartient pas davantage à l'espèce. Dans ces dernières pages comme dans les précédentes se montre la préoccupation constante d'établir, par la démonstration de l'impossibilité d'une connaissance purement intellectuelle, les limites exactes de notre faculté de connaître. A cet égard, l'inspiration des trois parties de l'étude sur l'amphibolie est bien la même, et le chapitre constitue réellement, malgré le caractère polémique qui s'affirme de plus en plus jusqu'à la fin, un appendice à l'*Analytique* et une éclatante confirmation de sa dernière partie intitulée : *Phénomènes et Noumènes.*

*
* *

Cet aperçu d'ensemble nous permet d'aborder maintenant l'exposition du chapitre sans crainte de détourner l'attention, par le détail des arguments, de la fin générale poursuivie par Kant. — Nous ne séparons pas l'étude de la *Remarque* de celle de l'appendice proprement dit puisque

1. Kehrb., 252-259.

ces deux morceaux se complètent partout où ils ne se répètent pas. Au contraire, la troisième partie offre un élément assez nouveau pour que nous l'exposions à part.

Les premières lignes de l'appendice sont employées à définir l'opération dont la pratique judicieuse fait la supériorité de la recherche kantienne, et à laquelle il réserve le nom de *réflexion.* Il s'agit de réfléchir non pas sur les choses, mais sur les conditions dans lesquelles l'esprit arrive à telle ou telle conception. Rien de plus conforme à la méthode générale de Kant. Sa critique porte toujours essentiellement sur les opérations de l'esprit, et ne traite des objets de la connaissance que dans la mesure où ils sont le produit de ces opérations. La réflexion est donc « la conscience du rapport de représentations données à nos diverses sources de connaissances, par lequel seul leur rapport entre elles peut être exactement déterminé [1]. » Les diverses sources de connaissances, ce sont pour le moment la sensibilité et l'entendement (il n'est pas encore question de la raison). La réflexion n'est donc pas autre chose que l'opération par laquelle on rapporte à la sensibilité et à l'entendement ce qui leur appartient [2].

Lorsque cette réflexion porte, à l'exclusion de toute matière de la connaissance, sur la nature (sensible ou intellectuelle) de l'élément pur a priori qui entre dans la consti-

1. Kehrb., 239.

2. « La première question, avant toute étude ultérieure de nos représentations, est celle-ci : à quelle faculté de connaissance appartiennent-elles? Est-ce l'entendement, sont-ce les sens, par lesquels elles sont liées ou comparées ? Il y a bien des jugements qu'on accepte par habitude, ou qu'on lie par inclination ; mais comme aucune réflexion ne les précède ou ne les critique tout au moins après coup, on admet qu'ils ont trouvé leur origine dans l'entendement. Tous les jugements n'ont pas besoin d'être soumis à un examen, c'est-à-dire n'ont pas besoin que l'attention se porte sur les fondements de leur vérité ; car s'ils sont immédiatement certains, comme par exemple entre deux points il ne peut y avoir qu'une ligne droite, on ne saurait y indiquer de signe plus immédiat de vérité que ce qu'ils expriment eux-mêmes. Mais tous les jugements et même toutes les comparaisons nécessitent une réflexion, c'est-à-dire une distinction de la faculté de connaître à laquelle appartiennent les concepts donnés. » (Kehrb., 239.)

tution de l'objet étudié, elle devient *transcendentale* : cette désignation est conforme à l'emploi constant que fait Kant du terme transcendental[1]. — Telle est l'opération par laquelle Kant pense asseoir solidement sa doctrine et on en pressent déjà l'importance. Toutefois, c'est seulement lorsqu'on voit, par l'étude de détail qui suit, quelles thèses opposées sortent de l'attribution des mêmes représentations à l'une ou à l'autre des facultés pures de connaissance, que le danger d'une insuffisante *réflexion transcendentale* apparaît avec toute son évidence.

Mais sur quelles représentations, ou plutôt sur quels rapports des représentations entre elles, cette opération, dont dépend un si grand résultat, va-t-elle porter ? Si de l'amphibolie dans l'attribution d'un objet à la sensibilité ou à l'entendement sort toute l'erreur du dogmatisme, à propos de quels concepts allons-nous saisir sur le fait cette confusion ? Il s'agit de retrouver et de rectifier les propositions fondamentales dont le sens est faussé par l'amphibolie ; qu'est-ce qui nous servira de fil conducteur, — pour user d'une expression que Kant affectionne, — dans une pareille recherche ?

Ce fil conducteur semble bien être le même qui a déjà servi à Kant à dresser la table des catégories. C'est toujours aux formes possibles du jugement qu'il en faut revenir, et aux points de vue ou fonctions auxquels se ramène l'acte de juger. Kant se place successivement aux quatre points de vue de la quantité, de la qualité, de la relation, de la modalité, et pour chacun de ces points de vue, il détermine les relations entre les objets de la connaissance qui sont contradictoires entre elles et parmi lesquelles l'esprit doit choisir. Sa tâche va être de nous obliger à admettre

1. « L'action par laquelle je ramène la comparaison des représentations en général à la faculté de connaissance où elle trouve sa place, et par laquelle je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées entre elles, je l'appelle *réflexion transcendentale*. » (Kehrb., 239.)

que le choix de chacune des relations auxquelles s'arrête le philosophe dépend uniquement de la faculté de connaissance, sensibilité ou entendement, dont il fait dériver ses représentations. Toute une série de solutions, qui constitue le *dogmatisme* leibnizien, s'impose lorsque, faute de réflexion transcendentale, on prend les objets de sensibilité pour des objets d'entendement, c'est-à-dire lorsqu'on commet l'*amphibolie* dont toutes les erreurs particulières de l'orgueilleuse ontologie ne sont que des conséquences.

« Les relations, nous dit Kant, sous lesquelles les concepts peuvent se rattacher les uns aux autres dans un état d'esprit sont celles d'*identité* et de *diversité*, d'*accord* et d'*opposition*, d'*interne* et d'*externe*, enfin de *déterminable* et de *détermination* (matière et forme)[1]. »

Il est évidemment impossible de ne pas reconnaître ici, comme Kant le fait remarquer lui-même quelques lignes plus loin, les quatre fonctions du jugement étudiées dans l'*Analytique*. L'identité et la diversité représentent le point de vue de la *quantité*, et expriment les catégories d'unité (ou de totalité)[2] et de pluralité. L'accord et l'opposition représentent le point de vue de la *qualité*, et expriment les catégories d'affirmation et de négation, l'interne et l'externe correspondent à la *relation*, le déterminable et la détermination sont le possible et le réel de la fonction de *modalité*.

« L'exacte détermination de ce rapport, continue-t-il, dépend de ceci : dans quelle faculté de connaître ces concepts se rattachent-ils *subjectivement* l'un à l'autre; est-ce dans la sensibilité ou dans l'entendement? » — Nous allons voir en effet que, selon qu'on se place au point de vue de la sensibilité ou à celui de l'entendement, certaines repré-

1. Kehrb., 240.
2. Kant ramène l'identité à l'universalité (Kehrb., 240), et on se rappelle que l'unité est une forme de la totalité, le sujet, dans un jugement singulier, étant pris dans toute son extension.

sentations sont nécessairement conçues comme diverses ou identiques, comme se neutralisant ou s'accordant, comme se résolvant en relations ou comme exprimant au contraire un développement interne, comme impliquant une forme antérieure à sa matière ou une matière antérieure à sa forme. Du moment que la réponse aux questions posées sur la nature des représentations dépend uniquement du fait qu'on les considère comme des objets de sensibilité ou d'entendement, on comprend parfaitement que la *réflexion transcendentale*, si vraiment elle permet, comme Kant le pense, d'établir à quel point de vue on doit les considérer, soit le premier devoir du métaphysicien[1]. D'ailleurs, aucune des définitions et explications de Kant relatives à la réflexion transcendentale n'en met autant le rôle en lumière que cette critique même de l'origine transcendentale de nos représentations, à laquelle nous allons maintenant le voir procéder.

I. Identité et diversité. — Kant montre d'abord que des représentations possédant tous les mêmes caractères intrinsèques sont plusieurs ou une seule, c'est-à-dire se ramènent à l'identité d'un seul terme ou subsistent irréductibles l'une à l'autre, selon qu'on les considère dans l'espace où elles nous apparaissent, c'est-à-dire au point de vue de la sensibilité, ou bien en dehors de l'intuition spatiale, en elles-mêmes, comme de purs êtres d'entendement. Du point de vue sensible, la place différente qu'elles occupent dans l'intuition spatiale suffit à sauvegarder leur existence individuelle, purement phénoménale d'ailleurs ; du point de vue exclusivement intellectuel, rien n'assure plus leur diversité numérique. Leibniz a donc parfaitement le droit de formuler son principe des indiscernables, du moment qu'il se place en dehors des conditions sous les-

1. « Cette réflexion transcendentale est un devoir dont ne peut s'affranchir quiconque veut porter a priori quelque jugement sur les choses. » (Kehrb., 241.)

quelles nous apparaît le phénomène et qu'il considère les représentations comme des choses en soi, mais son tort est précisément de se placer en dehors des conditions de la représentation et de prendre les phénomènes pour des choses en soi. L'entendement n'ayant d'autre matière que nos intuitions *sensibles*, la diversité de nos représentations intrinsèquement identiques, qui tient à leur nature spatiale (ou si l'on veut à la nature de notre sensibilité), s'impose à lui comme les autres conditions de la connaissance.

II. Harmonie et opposition. — Si l'on considère les représentations en tant que substances absolues (réalités nouménales), ce qui est le point de vue de l'entendement, il n'y a partout qu'harmonie, mais si l'on y voit des phénomènes, ce qui est le point de vue de la sensibilité, il y a place pour des oppositions. Que dans ce dernier cas les éléments en opposition se neutralisent (telles deux forces motrices qui tirent ou poussent un point sur une même ligne droite, mais en sens opposé; tels aussi un plaisir et une douleur qui se contrebalancent), leur existence à l'un et à l'autre, existence empirique puisqu'il s'agit du point de vue de la sensibilité, n'en est pas moins réelle ; si on la traite de négative, ce ne peut être que relativement à celle de l'autre terme, en elle-même elle est positive. — Si on s'en tient au point de vue de l'entendement, il ne peut être question de termes opposés qui se neutralisent, mais de termes contradictoires qui se suppriment. Kant avait démontré depuis très longtemps (*Tentative d'introduire en philosophie le concept de quantités négatives*, 1763) que tout autre chose est la *contradiction logique* qui empêche les termes d'exister, tout autre chose l'*opposition réelle* dans laquelle les termes opposés, en se compensant, affirment au contraire leur existence.

Quelle est donc la portée contre Leibniz de cette distinction entre la contradiction logique et l'opposition réelle ? C'est qu'elle ramène à sa juste valeur l'affirmation leibni-

zienne qu'entre les *réalités* il ne saurait y avoir nulle contradiction. Oui, dit Kant, ce principe est parfaitement juste, à condition qu'on l'applique au rapport des *concepts*, il ne signifie plus rien au regard de la nature, pas davantage au regard d'une chose en soi «dont nous n'avons nul concept[1] ». Or c'est précisément aux choses en soi que Leibniz a appliqué les conséquences de ce principe, exact dans les seules limites du domaine de la logique pure. C'est de ce principe qu'il a fait, — et après lui ses successeurs, — le fondement d'assertions métaphysiques d'une extrême importance. « D'après ce principe par exemple, tous les maux ne sont que des conséquences de la limitation des créatures, c'est-à-dire des négations, parce que c'est là le seul terme contradictoire à la réalité (et c'est vrai dans le concept pur d'une chose en général, mais non dans les choses comme phénomènes). De même les partisans de Leibniz trouvent non seulement possible, mais même naturel, de réunir en un être toute réalité, sans craindre d'y rencontrer nulle opposition, parce qu'ils n'en connaissent pas d'autre que celle de la contradiction (par laquelle le concept d'une chose est lui-même supprimé), mais non celle de l'action destructrice réciproque, qui se produit alors qu'un principe réel supprime l'action de l'autre : mais ce n'est que dans la sensibilité que nous atteignons les conditions de la représentation d'une telle opposition[2]. »

On voit qu'il ne s'agit pas ici de vaines subtilités. Si l'argumentation de Kant porte, c'est la Théodicée de Leib-

1. Ce principe ne supprime pas en effet l'opposition réelle, « dans laquelle $A - B = 0$, c'est-à-dire dans laquelle une réalité étant, dans un même sujet, unie à une autre, l'une supprime l'effet de l'autre, ce que tous les obstacles et toutes les réactions de la nature nous mettent constamment sous les yeux. Et ces obstacles et ces réactions, il faut pourtant bien, puisqu'ils reposent sur des forces, les appeler des *realitates phænomena*. La mécanique générale peut même donner la condition empirique de cette opposition dans une règle a priori, en considérant la position réciproque des directions, condition dont le concept transcendental de la réalité ne peut rien savoir. » (Kehrb., 247-8.)

2. Kehrb., 248.

niz, sa justification de Dieu, qui s'écroule, et avec la théorie du mal simple privation [1], l'idée même d'un être en qui résiderait toute réalité et qui serait toute perfection.

III. L'INTERNE ET L'EXTERNE. — Cette fois, c'est ce qui constitue le centre de la métaphysique leibnizienne que nous allons voir sortir de l'*amphibolie*. Le principe des indiscernables, le caractère négatif du mal, loin de rester pour Leibniz des titres de gloire, apparaissent déjà comme des conséquences nécessaires de la confusion dissipée par la *Critique*. Kant va maintenant faire subir le même sort aux propositions suivantes : il n'y a que des êtres simples, ou monades, — toute leur nature se réduit à l'état de leurs représentations, — il y a entre ces représentations harmonie préétablie.

Entre la nature de l'objet de sensibilité, et celle de l'objet d'entendement, il existe une complète opposition : le premier n'est fait que de relations, l'autre exclut toute relation. Le premier point n'avait pas encore été développé à l'époque où Kant écrivait l'*Amphibolie*, il le reprit en 1787 dans l'*Esthétique*, et en fit tout spécialement l'objet de la *Deuxième remarque générale sur l'Esthétique transcendentale* [2]. Il donne, dans l'*Esthétique*, ce caractère relatif de tout le contenu de notre intuition, tant interne qu'externe, comme une confirmation de l'idéalité de l'espace et du temps et de tous les objets des sens comme simples phénomènes : « Par de simples relations, une chose en soi ne peut être connue [3]. » Il est donc actuellement tout à

1. Voir Erdm., 510ᵃ.

2. « Tout ce qui, dans notre connaissance, appartient à l'intuition, y écrit-il, (par conséquent les sentiments de plaisir et de peine et la volonté, qui ne sont nullement des connaissances, exceptés) ne contient rien d'autre que de pures relations, relations de lieux dans une intuition (étendue), changement de lieux (mouvement), et lois selon lesquelles ce changement est déterminé (forces motrices). Mais ce qui est présent dans le lieu, ou ce qui, en dehors du changement de lieux, agit dans les choses mêmes, n'est pas donné par là... Il en est de même de l'intuition interne... » (Kehrb., 71,72.)

3. Kehrb., 71.

fait d'accord avec lui-même, il ne fait que reprendre comme majeure ce qui est la mineure de l'argumentation de la deuxième remarque de l'*Esthétique* en déclarant ici qu' « à l'objet d'entendement pur n'appartient intérieurement que ce qui n'a aucun rapport (d'existence) à quelque chose d'autre que lui [1] ». — « Il est nécessaire », reprend-il dans la *Remarque* [2], « qu'il y ait dans les substances en général quelque chose d'interne, qui soit donc affranchi de toutes les relations externes, par conséquent aussi de la composition. » Cela revient à ramener les choses à la simplicité d'éléments sans aucune relation extérieure avec les autres, dès qu'on les considère au point de vue de l'entendement et non plus comme des phénomènes, c'est-à-dire comme des systèmes de relations. « Le simple est donc le fondement de l'intérieur des choses en soi. » On reconnaît le premier principe de la monadologie.

Mais en quoi va consister la nature intime de ces éléments simples ? Uniquement dans ce qui n'implique aucune relation extérieure : il n'y a que la pensée qui soit dans ce cas [3]. Nous voilà arrivés nécessairement, par le seul fait de n'avoir tenu aucun compte des données de la sensibilité, au second principe de la monadologie leibnizienne.

Ce n'est pas tout, et ce qui rend tout à fait remarquables, à notre sens, les lignes par lesquelles Kant termine son alinéa, c'est qu'elles résument le double résultat acquis (les réalités sont des éléments simples ; ces monades sont des centres de représentation) d'une façon qui implique déjà l'harmonie préétablie. « Ainsi se trouvent achevées

1. Kehrb., 242.
2. Kehrb., 248.
3. « Quels accidents internes puis-je me représenter, en dehors de ceux que m'offre mon propre sens interne, c'est-à-dire ou ce qui est en soi-même une pensée, ou ce qui est analogue à la pensée ? » (Kehrb., 242.) — Et dans la *Remarque* : « Nous ne pouvons donc attribuer aux substances aucune autre nature interne que celle par laquelle nous déterminons notre propre sens intime, à savoir la nature des représentations. » (Kehrb., 248.)

les monades qui doivent constituer la matière fondamentale de l'univers entier, mais dont la force active ne réside que dans les représentations, par quoi elles n'exercent proprement leur action que sur elles-mêmes[1]. »

Kant ne s'en tient pas à cette simple indication, il consacre tout un alinéa à l'expliquer. Il s'attache à faire sortir de la notion de monade représentative tout ce qu'elle implique ; et, condamnant expressément la thèse de ceux qui prétendaient unir aux principes leibniziens le système de l'influx physique[2], il expose, comme l'enchaînement nécessaire des thèses de quiconque explique le réel du seul point de vue de l'entendement, ce qui paraît bien être en tout cas l'enchaînement nécessaire des thèses de Leibniz[3]. Par là, il rend hommage, c'est certain, à l'esprit systématique de Leibniz, mais en même temps il ruine l'autorité de la métaphysique *dogmatique* la plus profonde. L'erreur du philosophe dogmatique, pour être rejetée dans le choix du point de vue, n'en est pas moins grave. Leibniz prétend atteindre les rapports de la réalité ; or les deux facultés de notre esprit concourent à former ce qui est la seule réalité possible pour nous : celui qui, de propos délibéré ou autrement, laisse de côté un de ces éléments constitutifs de la réalité, se condamne à l'erreur.

1. Kehrb., 248.
2. Tel son maître Martin Knutzen. Cf. notre *Martin Knutzen, la critique de l'harmonie préétablie* (F. Alcan).
3. « C'est précisément pour cela qu'il était nécessaire aussi que son principe du commerce possible des substances entre elles fût une *harmonie préétablie*, c'est pour cela qu'il ne pouvait pas être un influx physique. Car si chaque terme n'est occupé que de son état intérieur, c'est-à-dire de ses propres représentations, il ne pouvait y avoir absolument aucune liaison d'efficacité entre l'état des représentations d'une substance et celui de l'autre, mais il était nécessaire qu'il y eût une troisième cause, et qui influât sur toutes à la fois, pour faire correspondre leurs états les uns avec les autres, non pas il est vrai par une assistance occasionnelle et intervenant d'une façon particulière dans chaque cas individuel (*systema assistentiæ*), mais grâce à l'unité de l'idée d'une cause valable pour toutes les substances, idée dans laquelle il leur est nécessaire à toutes de trouver leur existence et leur permanence, par conséquent aussi leur correspondance réciproque sous des lois universelles. » (Kehrb., 249.)

IV. Matière et forme. — Nous arrivons enfin à la théorie de l'espace et du temps telle qu'elle s'impose du point de vue de l'entendement pur, par conséquent à la théorie leibnizienne de l'espace et du temps, nouveau fruit de la même *erreur de réflexion transcendentale*[1]. Si Leibniz *intellectualise* ce qui est, aux yeux de Kant, la double *forme de la sensibilité*, c'est uniquement parce qu'il se place au point de vue de l'entendement pur, et que par conséquent les objets sont traités comme des choses en soi, — et étant donné son point de vue, il ne peut pas arriver à une autre conclusion.

Quand on considère en effet par le seul entendement les relations extérieures des choses, ou les relations de leurs états successifs, on ne peut se les expliquer que grâce à l'idée de leur action réciproque, et grâce à l'idée de la série dynamique de leurs états. Quant à ce qu'il y a de particulier dans les représentations d'espace et de temps, ce qui en fait quelque chose d'indépendant des êtres dont, pour l'entendement, elles expriment les relations, et de tellement irréductible (tant qu'on ne s'affranchit pas complètement des conditions de l'intuition) à des relations purement intellectuelles qu'il semble, quand on les définit par de telles relations, qu'on laisse échapper de la notion à définir ce qui en fait l'essentiel, il faut bien que le philosophe de l'entendement pur, le *philosophe intellectuel*, en rende compte de quelque façon. C'est cela que Leibniz pense avoir expliqué quand il a invoqué la confusion de notre connaissance. Et c'est cette confusion qui ferait « que ce qui

1. Il est tout à fait légitime que, dans ce chapitre, elle n'arrive qu'en dernier lieu ; en effet nous suivons pour les examiner l'ordre des éléments de la réalité telle que l'entendement pur la conçoit. Il faut donc d'abord déterminer quels sont les êtres qui ont vraiment une existence individuelle, afin de ne pas s'exposer à considérer comme irréductibles et subsistant par conséquent en eux-mêmes une prétendue diversité d'éléments en réalité indiscernables. Nous pouvons ensuite rechercher ce qui constitue leur nature et la cause à laquelle se ramènent leurs véritables relations. Nous arrivons enfin à l'étude des relations apparentes auxquelles il est de fait qu'ils donnent lieu, celles d'espace et de temps.

est une simple forme de relations dynamiques est tenu pour une intuition propre, subsistant par elle-même et antérieure aux choses elles-mêmes [1] ».

Une pareille conception est inévitable, au point de vue où Leibniz est placé. Si nous donnons le nom de matière au déterminable (c'est-à-dire à l'élément qui attend une détermination) et celui de forme à la détermination elle-même, pour l'entendement, la matière se pose avant la forme, car « l'entendement exige que quelque chose soit donné (au moins dans le concept), pour pouvoir le déterminer d'une certaine façon [2] ». Leibniz se conforme à cette exigence lorsqu'il pose « d'abord des choses (les monades), et intérieurement à elles leur faculté représentative, pour fonder sur ces données leur rapport extérieur et le commerce de leurs états (c'est-à-dire de leurs représentations... C'est bien ainsi qu'en fait il devrait en être si l'entendement pur pouvait se rapporter immédiatement aux objets, et si l'espace et le temps étaient des déterminations des choses en soi [3]. » Mais dès que l'on abandonne le terrain de la philosophie intellectualiste, dès que, grâce à une réflexion transcendentale exempte d'erreur, on restitue à la sensibilité ce qui lui appartient, « l'espace et le temps ne sont plus que des intuitions sensibles, dans lesquelles nous déterminons tous les objets uniquement comme phénomènes, et alors la forme de l'intuition, (comme constituant subjectivement la sensibilité), est antérieure à toute matière (aux sensations), par conséquent l'espace et le temps sont antérieurs à tous les phénomènes et à tous les *data* de l'expérience et sont bien plutôt ce qui les rend possibles [4]. » Par conséquent ici encore la théorie de Leibniz apparaît comme une conséquence de *l'amphibolie des concepts de réflexion*, et lorsque la sensi-

1. Kehrb., 249.
2. Kehrb., 243.
3. Kehrb., 243.
4. Kehrb , 244.

bilité reprend ses droits, c'est une théorie diamétralement opposée qui s'impose.

Leibniz n'explique en rien ce qui nous est réellement donné, c'est-à-dire précisément ce que le philosophe doit expliquer. Certes ses affirmations ne peuvent être légitimement rapportées à la réalité nouménale, car des choses en soi nous ne pouvons rien dire. Mais si même notre jugement pouvait atteindre cette réalité absolue, il ne se rapporterait alors en aucune façon à la réalité empirique, aux phénomènes, « qui ne représentent pas les choses en soi[1] ». Si je veux porter des jugements sur les phénomènes, il faut que je tienne compte des conditions dans lesquelles se forme un phénomène, « je ne puis donc alors comparer mes concepts que sous les conditions de la sensibilité[2] ». Quant aux choses en soi, « je ne sais ce qu'elles peuvent être et je n'ai pas besoin de le savoir, parce que jamais une chose ne peut se présenter à moi autrement que dans le phénomène[3] ».

L'examen du détail de la doctrine de Leibniz est terminé ; Kant n'a plus qu'à en tirer des conclusions générales. Ces conclusions sont d'une extrême importance, puisqu'elles expriment l'*impossibilité de toute philosophie transcendante*. Ce qui en diminue cependant l'intérêt pour le lecteur lorsqu'il y arrive, c'est qu'elles ne peuvent pour ainsi dire rien lui apprendre de nouveau. Kant a si fortement ramené les diverses thèses de son adversaire à un principe commun, il a su mettre dans ses critiques une si parfaite unité, qu'il ne peut maintenant que reprendre contre toute détermination possible de la chose en soi l'argumentation qu'il opposait à chacune des déterminations qu'en tentait Leibniz. La force de cette critique du dogmatisme tient précisément à ce qu'elle se concentre tout entière dans cette

1. Kehrb., 250.
2. Ibid.
3. Ibid.

accusation d'*amphibolie* que Kant ne peut maintenant que répéter sous une forme plus générale. Ces dernières pages ne peuvent donc valoir que par la vigueur avec laquelle elles affirment encore que l'esprit n'est pas pure intelligence, et qu'il n'y a donc pas d'autre objet pour lui que l'objet de la représentation, produit commun de la sensibilité et de l'entendement. A cet égard elles ne laissent rien à désirer. Kant sait quelles déceptions cause une philosophie fondée sur une réflexion transcendentale bien conduite, et qui limite par conséquent la connaissance au phénomène, il rappelle lui-même l'éternel reproche que soulève cette limitation et il en montre l'inanité ; il n'est pas de regret d'une sorte de science supra-humaine, dont rien ne fondait la vaine espérance, qui puisse valoir contre la *Critique*. Il montre que c'est une satisfaction tout apparente à un besoin de l'esprit sans objet réel qu'apporte une philosophie transcendante comme celle de Leibniz : si loin que doive aller la science, — et Kant met en elle toute sa confiance, — elle ne nous livrera jamais que le secret des phénomènes, que le secret de ce monde objectivement réel dans lequel nous vivons et nous nous mouvons. « Je n'atteins qu'un intérieur relatif... Ce qui serait pour l'entendement pur absolument intérieur à la matière, ce n'est qu'une pure chimère, car la matière n'est nulle part un objet pour l'entendement pur... Si cette plainte : *nous n'apercevons pas l'intérieur des choses*, doit signifier que nous ne comprenons pas par l'entendement pur ce que les choses qui nous apparaissent peuvent être en soi, elle est injuste et déraisonnable ; car on demande que sans les sens on puisse connaître les choses, par conséquent en avoir l'intuition, on demande que nous ayons un pouvoir de connaître qui diffère totalement de celui de l'homme non par le degré, mais par l'intuition, par le mode de connaissance ; nous ne serions plus des hommes, mais des êtres dont nous ne pouvons pas même dire s'ils sont possibles, encore moins comment ils sont faits. L'observation

et l'analyse des phénomènes pénètrent dans l'intérieur de la nature et l'on ne peut savoir jusqu'où cela ira avec le temps. Mais ces questions transcendentales qui vont au delà de la nature, nous n'y pourrions pas répondre quand même la nature tout entière serait dévoilée pour nous, car il ne nous est pas donné d'observer notre propre esprit avec une autre intuition que celle de notre sens interne... Le rapport de notre sensibilité à un objet, et ce qu'est le fondement transcendental de cette unité, tout cela est caché sans aucun doute trop profondément..... pour que nous puissions découvrir jamais autre chose que des phénomènes et encore des phénomènes [1]... »

*
* *

On pourrait croire que sur ce point la tâche de Kant est achevée, et qu'après ce qu'il vient de dire des prétentions de l'entendement pur, du dogmatisme et de la transcendance, il n'y a rien à ajouter. Il n'en juge pas ainsi, et il complète son chapitre sur l'*amphibolie* par une troisième partie [2] où la critique va devenir encore plus tranchante et plus acerbe, sinon contre la personnalité de Leibniz, du moins contre le point de vue qu'il a choisi. Kant se propose, afin de déterminer avec certitude les limites de l'entendement, de mettre en lumière les causes de cette erreur qu'il appelle *amphibolie*. Il veut remonter à la source de ce « prétendu système de connaissance intellectuelle » auquel s'est trouvé conduit « l'un des plus pénétrants parmi tous les philosophes ».

L'erreur initiale, telle que Kant nous la dévoile immédiatement, n'est pas, comme on s'y attend, une de ces illusions vers lesquelles l'esprit est si invinciblement attiré qu'on a peine à s'en garder au moment même où le cri-

1. Kehrb., 250-1.
2. Kehrb., 252-9.

tique la dénonce. Tout au contraire, c'est une grossière faute de logique. — Il nous semble qu'il est difficile, pour le lecteur de la *Critique de la raison pure*, de retenir un mouvement de surprise et aussi de défiance. Averti qu'il arrive à la cause première de l'illusion dogmatique, il tendait son attention, s'apprêtait à déjouer la subtilité du plus grand des sophistes, et il se trouve en face de ceci :

« Il serait absurde de transformer le *dictum de omni et nullo* de manière à lui faire signifier : ce qui n'est pas contenu dans un concept universel n'est pas contenu non plus dans les concepts particuliers qui lui sont subordonnés, car si ceux-ci sont des concepts particuliers, c'est précisément parce qu'ils renferment en eux plus que ce qui est pensé dans le concept général. C'est pourtant en réalité sur ce dernier principe qu'est construit tout entier le système intellectuel de Leibniz ; il s'écroule donc en même temps que ce principe, avec toute l'équivoque à laquelle il donne naissance dans l'usage de l'entendement[1]. »

Ainsi, c'est à cette énormité que se ramèneraient les raisonnements de ce grand logicien qu'était Leibniz : cela seul qui est vrai du genre est vrai de l'espèce, ou encore à celle-ci : la compréhension de l'espèce est la même que celle du genre !

L'examen, à ce nouveau point de vue, de chacune des thèses de Leibniz déjà étudiées, va vite nous faire comprendre en quel sens se trouve exacte une assertion aussi paradoxale. Kant va effectivement fonder les principales propositions de la philosophie leibnizienne sur un raisonnement qui implique ce sophisme, mais à la condition qu'on accepte sur les rapports de la sensibilité et de l'entendement la thèse de Kant, et non celle de Leibniz. Celui-ci n'a pas commis une faute de logique si grossière par ignorance ou par inadvertance ; c'est la fausseté de son point de vue qui est cause que, *du point de vue*

1. Kehrb., 253.

de la vérité, son argumentation suppose comme majeure l'absurde principe formulé par Kant.

Sur quoi se fonde en effet le *principe des indiscernables*, sinon sur cette idée que, lorsque le concept d'une chose ne contient pas un élément d'individualité (si l'on préfère, un principe d'individuation), cette chose elle-même ne le possède pas, et par conséquent n'est pas discernable. Or, pour Kant, la chose elle-même est à son concept ce que l'espèce est au genre. Son contenu (sa compréhension) n'est donc nullement limité à celui de ce concept, et ce qu'elle contient en plus, c'est précisément ce qui lui appartient au titre d'objet de sensibilité, à savoir par exemple sa place dans l'espace. Kant a donc le droit de dire, une fois admis que sa théorie est la vraie, que les principes de Leibniz l'obligent à ne pas reconnaître à la chose d'autres caractères qu'à son concept, à raisonner par conséquent comme s'il admettait que la compréhension de l'espèce ne débordât pas celle du genre. — Mais est-il besoin de rappeler que pour Leibniz, il n'y a entre le concept de la chose, et la chose en tant que nous la percevons par les sens, d'autre différence que la confusion de l'objet sensible ? Non seulement l'objet sensible ne contient rien de plus que son idée, mais on peut dire qu'il contient moins, si c'est contenir moins que d'être moindre en perfection. S'il fallait absolument établir entre la chose et son concept un rapport d'espèce à genre, c'est donc, peut-on dire, la chose en tant qu'objet sensible qui, pour Leibniz, serait le genre, et le concept de la chose qui serait l'espèce, enrichie par rapport au genre de la distinction, privilège des objets de l'entendement pur. — Sans doute ; aussi le tort de Leibniz est-il précisément de méconnaître les caractères de l'objet sensible à tel point qu'il en arrive à faire un raisonnement aussi fallacieux. Car, aux yeux du critique qui restitue à l'objet sensible ses véritables caractères, ce raisonnement suppose bien la majeure insoutenable que révèle Kant. Or est-il admissible que l'on identifie une chose et l'idée de

cette chose ? Il y a dans la chose un élément qui évidemment n'est pas dans son idée, à savoir son existence en tant que représentation, sa réalité objective, et si celui qui se refuse à constater cette différence évidente se voit attribuer des principes absurdes, c'est à bon droit. « Parce que dans le pur concept d'une chose, il est fait abstraction de maintes conditions nécessaires à une intuition, on admet, par une singulière précipitation, que ce dont on a fait abstraction ne se trouve nulle part, et qu'il n'y a rien dans la chose que ce qui est contenu dans son concept [1]. » Ne peut-on pas dire, de celui qui raisonne ainsi, qu'il confond l'espèce et le genre ?

Il en est tout à fait de même du principe leibnizien en vertu duquel *toutes les réalités sont en harmonie*. Dans le *concept*, il ne saurait y avoir de termes qui s'opposent. La contradiction logique, en effet, le supprime purement et simplement. Dans l'*intuition*, des conditions nouvelles interviennent, comme les directions opposées de deux mouvements qui se neutralisent. Étendre à l'objet réel (dans la constitution duquel intervient la sensibilité) ce qui était vrai du concept, c'est donc ne pas tenir compte de ce que l'espèce contient de plus que le genre et méconnaître ce que la réalité objective ajoute à l'objet d'entendement pur.

Passons à la troisième relation, celle de l'*interne* et de l'*externe*. « A s'en tenir aux purs concepts, l'intérieur est le substratum de toutes les relations ou déterminations extérieures. Donc si je fais abstraction de toutes les conditions de l'intuition, si je m'en tiens au concept d'une chose en général, je puis faire abstraction de toute relation extérieure, et il est pourtant nécessaire qu'il reste un concept de ce qui exprime non une relation, mais seulement des déterminations internes [2]. » Ainsi arrive-t-on, comme Kant l'a déjà montré dans les deux premières parties du chapitre,

1. Kehrb., 253.
2. Kehrb., 254.

à concevoir l'élément simple, qui seul ne renferme en lui nulle relation extérieure, comme dernier substratum de la chose, et à lui attribuer, par analogie avec notre sens intime, le caractère représentatif par lequel se définit la monade. Et tout cela serait vrai « si rien de plus que le concept d'une chose en général n'appartenait aux conditions sous lesquelles seules des objets de l'intuition externe nous peuvent être donnés, conditions dont le concept pur fait abstraction[1] ». Ici encore l'identification de nature, à laquelle s'est résolu Leibniz, du concept avec la chose, lui fait tenir pour inexistant ce qu'il y a en réalité de plus dans la chose que dans le concept. Et c'est précisément parmi ces conditions de l'intuition, dont l'entendement pur fait abstraction, mais qui doivent reparaître dès qu'il s'agit de la chose et non plus de son concept, que se trouve ce qui nous dispense de recourir à des monades. — De quoi s'agit-il en effet? De la nécessité de l'existence de termes intérieurs entre lesquels puissent se produire des relations extérieures. C'est parce que je ne trouve rien dans l'entendement pur qui puisse servir de substratum aux relations extérieures que je suis obligé de conjecturer des éléments simples, les monades. Mais ce substratum des relations extérieures, l'intuition me le fournit sous la forme d' « un espace constitué, avec tout ce qu'il contient, de relations purement formelles ou même aussi réelles[2] ». Le raisonnement des dogmatiques revient donc à ce sophisme : « Puisque, sans un élément absolument intérieur, nulle chose ne peut être représentée *par de simples concepts*, de même dans les choses subordonnées à ces concepts et *dans leur intuition* il n'y a rien d'extérieur qui ne suppose comme fondement quelque chose d'absolument intérieur[3]. » C'est bien l'application à la thèse de la monadologie du raisonnement absurde découl-

1. Kehrb., 255.
2. Ibid.
3. Ibid.

vert par Kant à la base de toute la doctrine leibnizienne.

Il reste, sur ce troisième point, un aspect de la vérité à faire ressortir. C'est que, si l'intuition nous fournit tout ce qui est nécessaire pour que nous puissions résoudre toutes nos représentations en rapports, en même temps et par là même, elle limite notre connaissance au phénomène. — L'erreur de Leibniz est de n'avoir pas vu qu'on ne doit pas, qu'on ne peut pas sortir de cette connaissance phénoménale. Il a raison de ne pas vouloir comprendre que des relations extérieures puissent exister sans quelque chose de positif qui les fonde, sans qu'il y ait des termes en relation. Du point de vue de l'entendement pur en effet, cela ne se comprend pas. Mais qu'est-ce que cela prouve? Simplement qu'il ne faut pas essayer de se placer au point de vue de l'entendement pur. Des difficultés légitimement soulevées par Leibniz sort, non la connaissance de telle ou telle existence nouménale, mais la preuve de l'impossibilité pour nous d'échapper aux conditions de la connaissance phénoménale. Il ne faut pas partir d'une prétendue connaissance intellectuelle, pour dénaturer ensuite la connaissance sensible en omettant d'y réintroduire ses éléments propres, dont on a d'abord fait abstraction. Partons au contraire de la représentation telle qu'elle est donnée. Elle se résout tout entière en rapports, et par conséquent, si je supprime ces rapports, il ne reste rien, ma pensée n'a plus d'objet: voilà le fait. Que devons-nous conclure de ce fait, sinon que nous pouvons nous représenter la chose en tant que *phénomène*, puisque l'existence du système de rapports qui la constitue est possible dans l'intuition, mais qu'il ne saurait être question de la connaître en tant que *chose en soi* (c'est-à-dire là où l'existence des rapports qui la constituent cesse d'être concevable)? Pourvu qu'on prenne la représentation pour ce qu'elle est, un phénomène, la possibilité de son existence se comprendra fort bien ; c'est lorsqu'on prétend en changer la nature qu'on ne peut plus en rendre compte.

Tirons de là cette leçon qu'il ne faut pas en changer la nature, au lieu de nous arroger le droit de nous accorder comme des réalités ce dont nous avons besoin pour résoudre le problème, une fois que nous l'avons faussé [1].

Enfin il est évident que la critique de la théorie leibnizienne de l'*espace* peut être conduite selon la même méthode. Au point de vue des « purs concepts », on ne peut pas *penser* les rapports des choses autrement que les pense Leibniz, il faut admettre que l'une est la cause des déterminations qui se produisent dans l'autre, et c'est le seul rapport qu'on puisse concevoir entre elles. Mais pourquoi ? Tout simplement parce que c'est là « notre concept intellectuel de relation [2] ». Nous avons fait abstraction de l'intuition, et par là nous avons supprimé ce qui explique comment les éléments du divers peuvent « déterminer leur lieu » les uns par rapport aux autres, à savoir un espace, forme de la sensibilité, « antérieur pourtant à toute causalité empirique [3] ».

Voilà donc les quatre thèses leibniziennes auxquelles s'était attaché Kant de nouveau réfutées. La discussion n'est cependant pas complètement terminée. Si l'erreur de Leibniz en effet consiste à mettre toute réalité dans le concept, à négliger de propos délibéré l'intuition sensible comme une forme inférieure de connaissance, à attribuer au philosophe l'impossible tâche d'arriver jusqu'à la réalité absolue conçue comme un objet d'intelligence pure,

1. « Ce que nous connaissons de la matière n'est que rapports..... Si je fais abstraction de ces rapports, je n'ai plus rien à penser : cela ne supprime pas le concept d'une chose comme phénomène, cela ne supprime pas non plus le concept d'un objet *in abstracto*, mais bien toute possibilité d'un tel objet, déterminable par de purs concepts, c'est-à-dire d'un noumène. Cela surprend il est vrai d'entendre qu'une chose doive être complètement constituée de rapports, aussi une telle chose est-elle un pur phénomène et ne peut-elle absolument pas être pensée par de pures catégories ; elle réside elle-même dans le simple rapport de quelque chose en général aux sens. » Kehrb. 256.
2. Kehrb., 256.
3. Ibid.

il reste à se demander ce que peut bien signifier pour l'homme cette notion d'*objet de l'intelligence pure*. Puisque de tels objets se trouvent être la matière de toute la réflexion des dogmatiques, il faut que nous sachions quelle idée il leur est possible de s'en faire, à supposer qu'il leur soit possible de s'en faire quelque idée. Kant vient de critiquer la doctrine leibnizienne uniquement en montrant qu'elle néglige l'intuition a priori et les éléments nouveaux qui s'y trouvent contenus ; il va maintenant établir que, sans ces éléments, notre connaissance n'a pas seulement un objet dénaturé, mais n'a véritablement plus d'objet du tout. Par là il se trouve ramené à la conclusion à laquelle aboutissent déjà ses précédentes réfutations du dogmatisme : la sensibilité condition de toute réalité objective, nos connaissances limitées en même temps que garanties. C'est parce que toute cette discussion est inspirée, non par une vaine ardeur de polémique, mais par une préoccupation vraiment critique, c'est parce qu'elle a son rôle dans l'œuvre d'établissement de la théorie de la science, qu'elle doit toujours en revenir à la distinction de ce qui échappe à la nature de notre connaissance et de ce phénomène qui est nécessairement le seul objet de nos recherches utiles.

Qu'est-ce donc qu'un *objet purement intelligible* ? La première idée qui vienne à l'esprit, c'est qu'on entend par là un objet de l'entendement pur. Mais l'entendement, ce sont les catégories, et il ne saurait être question d'un objet des catégories réduites à elles-mêmes [1]. Kant n'a pas à démontrer ici ce point, car ce serait recommencer l'*Analytique transcendentale*. Rappelons-nous la fameuse

1. « Si par objets purement intelligibles nous entendons des choses qui soient pensées par de pures catégories, sans nul schème de la sensibilité, de tels objets sont impossibles. Car la condition de l'usage objectif de tous nos concepts d'entendement est uniquement notre mode d'intuition sensible, par lequel les objets nous sont donnés, et si nous en faisons abstraction, nos concepts n'ont absolument nulle relation à quelque objet que ce soit. » (Kehrb., 256.)

formule qui nous frappe dès la seconde page de l'introduction à la *logique transcendentale* : *Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles* [1].

A défaut de notre intuition sensible, de notre intuition dans l'espace et le temps, ne pourrait-il y avoir une autre sorte d'intuition qui, de concert avec les catégories de l'entendement, donnât lieu à l'existence de cet *objet intelligible* dont nous cherchons à comprendre la possibilité? Mais si, pour la commodité de la démonstration, on se place dans cette hypothèse, ce sont nos catégories qui se trouvent sans emploi, car ce n'est pas à une intuition quelle qu'elle soit, c'est à la nôtre qu'elles sont appropriées, comme l'a montré l'*Analytique* [2].

Dans ces conditions, quel sens reste-t-il qu'on puisse attribuer à cette expression d'objet purement intelligible ? On peut conserver le terme (ne peut-on pas toujours conserver un terme ?), mais en ne lui laissant qu'une valeur toute négative, et en ne prétendant l'employer à exprimer que la relativité de la connaissance. Si l'objet purement intelligible en effet est l'objet d'une intuition non sensible, nous n'en avons plus absolument aucune connaissance : par définition nous n'en avons plus de connaissance sensible, et nous n'en avons pas non plus de connaissance conceptuelle puisque nos catégories cessent de s'appliquer à lui. Que deviennent alors les *noumènes* ? Simplement l'expression de ce fait que « notre mode d'intuition ne

1. Kehrb., 77. « De là vient », ajoutait notre philosophe, « qu'il est aussi nécessaire de rendre sensibles ses concepts (c'est-à-dire de leur adjoindre l'objet dans l'intuition) que de se rendre intelligibles [verständlich] ses intuitions (c'est-à-dire de les soumettre à des concepts). Les deux pouvoirs ou facultés ne peuvent pas non plus intervertir leurs fonctions. L'entendement ne peut avoir l'intuition de rien, et les sens ne peuvent rien penser. Ce n'est que s'ils s'unissent que la connaissance peut naître... »

2. « Quand même on voudrait admettre une sorte d'intuition autre que notre intuition sensible, ce sont nos fonctions de penser qui n'auraient plus aucune signification au regard de cette intuition. » (Kehrb., 256.)

s'étend pas à toute chose, mais seulement aux objets de nos sens, par conséquent que la valeur objective en est limitée, et qu'il reste donc place pour quelque autre mode d'intuition, et par là aussi pour des choses comme objets de ce nouveau mode [1]. » — « Mais alors, » continue Kant, « le concept d'un noumène est problématique, nous entendons qu'il est l'idée d'une chose dont nous ne pouvons dire ni qu'elle est possible ni qu'elle est impossible, puisque nous ne connaissons nulle autre sorte d'intuition que notre intuition sensible, et nulle sorte de concepts que les catégories, mais que ni les uns ni les autres ne sont à la mesure d'un objet extra-sensible. »

Si donc ce concept de noumène offre un sens à qui sait l'interpréter, c'est parce que les formes de la sensibilité ne prennent dans le divers de l'expérience pour en faire la matière de l'entendement que ce qui convient à leur nature, que ce qui se prête à la transformation qu'il leur appartient d'opérer, et que, par conséquent, en dehors de ce que transforme ainsi la sensibilité a priori, il peut y avoir quelque chose. Si d'autre part ce concept de noumène reste purement problématique, c'est parce que de ce quelque chose, que la sensibilité a laissé en dehors de ses prises, nous ne pouvons rien savoir. Il faudrait en effet, pour qu'il y eût là pour nous un objet de connaissance possible, que notre autre source de connaissance, l'entendement, pût s'en emparer. Mais l'entendement, dont le rôle est de *penser* les données de la sensibilité, limite ces données, mais ne les accroît pas. Les catégories ne sont par elles-mêmes que « de simples formes subjectives de l'unité de l'entendement, mais sans objet [2] ». Pour s'exercer, il leur faut la matière fournie par la sensibilité : on ne peut donc compter sur elles pour nous donner une connaissance des choses en soi. — Le noumène, étant hors du domaine de la

1. Kehrb., 256-7.
2. Kehrb., 257.

sensibilité, est a fortiori hors du domaine de l'entendement. Si la réalité absolue déborde des limites de la connaissance humaine, le noumène est ce qui se trouve ainsi hors du champ d'action de l'esprit. Pour le pénétrer, pour s'en saisir, il faudrait une intuition d'un tout autre ordre que la nôtre, dont par conséquent nous ne pouvons rien dire, et aussi un entendement tout autre que le nôtre, dont nous ne pouvons rien dire non plus, « qui est lui-même un problème », écrit Kant[1]. Tous les éléments constitutifs du noumène sont donc problématiques, si bien que Kant, parlant avec une précision rigoureuse, aboutit à cette formule : le noumène n'est pas un objet, c'est un problème (Aufgabe), « ce problème inévitablement lié à la limitation de notre sensibilité : ne peut-il y avoir des objets tout à fait indépendants de cette intuition de la sensibilité[2] ? ».

L'indétermination dans laquelle doit rester nécessairement pour nous le noumène, sorte de problème insoluble dont l'énoncé seul nous serait donné, est certes fortement établie. Kant a cependant de bonnes raisons pour ne pas s'en tenir là. — Avant tout, en examinant de plus près la nature et l'origine de ce concept problématique, il se trouve tout naturellement conduit à dégager les causes et la genèse de l'illusion des dogmatiques. La fin du chapitre va nous faire comprendre comment ils peuvent prendre cette idée problématique pour une réalité connaissable. — En outre l'idée du noumène tient dans la philosophie de Kant une place si importante et si spéciale qu'il ne peut pas risquer de laisser place à un malentendu. D'une part, il faut qu'on comprenne bien que la *connaissance* du noumène n'est pas possible, et pourquoi, et c'est par là que s'exprime le plus nettement l'opposition du criticisme au dogmatisme. Mais d'autre part, il ne faut pas qu'on con-

1. Kehrb., 257.
2. Ibid.

fonde le criticisme avec l'idéalisme, ce qui serait à la fois méconnaître l'originalité de Kant et le sens véritable de sa doctrine. Cette confusion sera vraiment rendue bien difficile après qu'il aura montré l'origine dans l'esprit de l'idée de noumène, et qu'il aura tant insisté sur la valeur exacte qu'elle conserve légitimement.

La source de l'idée du noumène se trouve dans l'entendement. Il est impossible de limiter la sensibilité, de lui interdire la connaissance de la chose en soi, sans introduire dans la discussion, ne fût-ce que comme un problème à élucider, l'idée de chose en soi. Comment soutenir que la sensibilité transforme en une matière pour l'entendement le divers de l'expérience sans dire par là-même qu'il y a un divers de l'expérience, et sans soulever la question de savoir si les formes a priori de la sensibilité s'emparent de tout ce qu'il contient? Ce quelque chose qui peut-être reste en dehors du domaine organisé, c'est-à-dire limité, par la sensibilité et l'entendement, est devenu, par cela seul que nous avons pensé à sa possibilité, un objet de l'entendement. Reste à déterminer de quelle nature est cet objet.

Ce n'est pas un objet *empirique*: c'est précisément comme extérieur à toute expérience possible que l'entendement se trouve amené à le concevoir. Ce ne peut donc être qu'un objet *transcendental*. — Mais de ce terme dont nous concevons a priori la possibilité, que savons-nous? Nous ne pouvons lui appliquer aucune des déterminations qu'il appartient à l'entendement de réaliser, mais seulement lorsqu'une intuition sensible lui est fournie. C'est donc un objet auquel nous ne pouvons attribuer ni grandeur (quantité), ni réalité (qualité), ni substance (relation). — Il y a plus. Ce n'est pas même un objet auquel nous ne puissions attacher aucune détermination, mais dont nous puissions affirmer du moins qu'il se trouve hors de nous. Il se peut que la sensibilité se soit assimilé tout ce qui était la chose en soi, que ce soit en nous qu'il faille la cher-

cher. Nous ne pouvons savoir si elle est transcendante ou immanente [1].

Nous sommes donc ignorants de sa nature à ce point que nous ne pouvons pour ainsi dire en parler que d'une façon négative. En l'appelant noumène, nous ne pouvons rien prétendre indiquer d'elle, sinon qu'elle n'est pas sensible.

Cette notion qui se trouve nécessairement introduite dans la connaissance ne peut entrer dans la constitution d'aucun *objet* digne de ce nom ; elle est condamnée par son origine à rester inutilisée; elle a pour seule raison d'être de réserver un espace vide que rien ne pourra meubler, ni l'expérience, ni l'entendement, de signifier qu'il arrive un moment où nous ne savons plus, où nous ne pouvons plus savoir [2].

La critique de l'entendement lui interdit donc rigoureusement de sortir du champ des phénomènes. Mais on voit aussi que, si elle ramène à sa juste valeur le concept de noumène, elle ne le condamne pas d'une manière absolue. Il n'est pas en lui-même et nécessairement une source d'erreurs ; en un certain sens il est même utile, puisqu'il contribue à délimiter le domaine de la connaissance. Il constitue cependant un danger par la tentation qu'il fait

1. « L'entendement limite donc la sensibilité sans donner pour cela d'extension à son propre domaine, et tout en l'avertissant de ne pas prétendre arriver jusqu'aux choses en soi, mais de s'en tenir aux phénomènes, il conçoit une chose en soi, mais seulement comme un objet transcendental qui est la cause du phénomène (par conséquent qui n'est pas lui-même un phénomène) et ne peut être pensé ni comme grandeur, ni comme réalité, ni comme substance, etc. (parce que ces concepts exigent toujours des formes sensibles dans lesquelles ils déterminent un objet) ; de l'objet transcendental nous ne savons donc absolument pas s'il se trouve en nous ou aussi hors de nous, s'il serait supprimé en même temps que la sensibilité, ou si, celle-ci éliminée, il subsiste encore. » (Kehrb., 257-8.)

2. « Comme nous ne pouvons lui appliquer aucun de nos concepts d'entendement, cette idée reste vide pour nous et ne sert à rien qu'à indiquer les limites de notre connaissance sensible et à laisser libre un espace que nous ne pouvons remplir ni par une expérience possible, ni par l'entendement pur. » (Kehrb., 258.)

naître, et à laquelle toute la faute des dogmatiques est de ne pas savoir résister. Ces philosophes oublient que cette idée du noumène n'est légitime qu'à la condition de rester limitative et problématique, que le noumène constitue une pensée tout à fait vide, et qui, dès qu'elle cesse de l'être, devient illusoire. Ils oublient que les concepts de l'entendement n'ont de valeur que pour s'appliquer à des données de la sensibilité[1] : à cette notion fournie par l'entendement pur à l'exclusion de la sensibilité, bien plus, à cette notion formée par opposition à tout ce qui peut être une donnée de la sensibilité, ils attribuent une réalité objective. En un mot leur faute est de faire de l'entendement un *usage transcendental* au lieu de le laisser à sa véritable destination, qui est de servir à un usage empirique[2].

Au lieu d'attendre d'avoir des intuitions pour y appliquer leurs concepts d'entendement, ils prétendent devancer l'intuition. Dans leur système, « les objets, c'est-à-dire les intuitions possibles, doivent se régler sur les concepts, et non les concepts sur les intuitions possibles (comme sur ce qui seul fonde leur valeur objective[3] ».

Mais ce n'est pas tout. Kant prétend aller plus loin encore, et découvrir le fondement de cette théorie des limites de la connaissance qui est le contraire de la sienne.

1. « Sans la sensibilité, aucun objet ne nous serait donné..... des pensées sans contenu sont vides. » (Kehrb., 77.) — « C'est une chose très remarquable que nous ne pouvons apercevoir la possibilité d'aucune chose par la seule catégorie, mais qu'il nous est toujours nécessaire d'avoir une intuition à notre disposition pour y appliquer la réalité objective du concept pur de l'entendement... » (Kehrb., 217.) — « Nous avons vu que tout ce que l'entendement tire de lui-même, sans l'emprunter à l'expérience, ne peut quand même servir qu'à l'usage exclusif de l'expérience. » (Kehrb., 222.) - Cf. aussi Kehrb., 256, que nous avons déjà cité page 50.

2. « Voici ce qu'est l'usage transcendental d'un concept dans un principe », écrivait Kant dans son chapitre sur la distinction du phénomène et du noumène, « c'est de le rapporter aux choses en général et en soi. Quant à son usage empirique, il consiste à l'appliquer uniquement aux phénomènes, c'est-à-dire aux objets d'une expérience possible. » (Kehrb., 223.)

3. Kehrb., 258.

Comment se fait-il que, pour les dogmatiques, l'entendement puisse prétendre imposer ainsi sa loi à la sensibilité? « La cause de cela est à son tour que l'aperception, et avec elle la pensée, est antérieure à toute organisation déterminée possible des représentations [1]. ». Il y a là une véritable source d'illusion, et c'est ce qui explique, naturellement sans la justifier, l'erreur dogmatique. La pensée étant antérieure à la sensibilité, « nous pensons quelque chose en général et nous le déterminons par les sens à un certain point de vue », mais l'entendement déborde en quelque sorte les limites de l'intuition sensible, « nous distinguons l'objet universel et représenté *in abstracto* de l'intuition que nous en avons ». Nous pensons donc en quelque sorte à vide, « il nous reste une façon de déterminer notre objet par la seule pensée qui est, il est vrai, une pure forme logique sans contenu, mais qui nous semble cependant une manière dont l'objet existe en soi (*noumenon*) [2]». — Peut-être pourrait-on dire que la différence entre la matière possible de la connaissance, et ce qui en devient, grâce aux formes a priori de la sensibilité, le donné soumis à l'entendement constitue la réalité problématique du noumène, et que la différence entre l'usage possible des concepts de l'entendement et leur usage réel par leur application au donné de la sensibilité crée l'illusion du noumène, en transformant en un être transcendant et intelligible ce qui ne pouvait subsister que comme limitation indéterminée de notre savoir.

Tels sont les textes dont l'étude peut suffire, nous semble-t-il, à faire connaître l'opinion de Kant sur la théorie leibnizienne de la sensibilité et sur ses conséquences dans tout le domaine philosophique [3]. Nous voudrions, avant

1. Kehrb., 258.
2. Kehrb., 258-9.
3. Ce sont les seuls auxquels nous nous arrêtions pour le moment dans la *Critique de la raison pure*, parce que ce sont les seuls où Kant

de quitter la *Critique*, en rappeler en quelques mots la signification et la liaison.

*
* *

L'*espace* et le *temps* ne sont pas des déterminations ou des rapports de substances absolues, et c'est ce que l'*Esthétique* a d'abord établi. Loin d'être de simples déterminations, ce sont des notions antérieures à ces objets dont on prétend les faire dépendre ; loin de participer au caractère absolu de réalités se suffisant à elles-mêmes, ce sont essentiellement des formes subjectives qui relativisent les termes auxquels elles s'appliquent, car ce n'est que grâce à elles que ceux-ci entrent dans le « donné » sur lequel travaille l'entendement.

La *connaissance sensible* est tout entière relative à l'esprit, nos intuitions ne nous livrent jamais que le phénomène ; nous n'atteignons par la sensibilité ni un terme absolu ni un rapport entre des termes absolus, parce que tous les objets dans l'espace et dans le temps dépendent de la constitution subjective des sens. Il faut renoncer à l'espoir d'entrevoir ou de pressentir l'être à travers la sensibilité, qui devient une dangereuse source d'erreurs dès qu'on en oublie la valeur relative. Cela, c'est encore à l'*Esthétique* qu'il appartenait de le faire valoir.

Enfin les mirages de la *pseudo-connaissance d'entendement pur* s'évanouissent eux-mêmes lorsqu'on rend à la sensibilité ainsi comprise le rôle qui lui appartient légitimement, lorsqu'une réflexion transcendentale rigoureusement conduite remet toute connaissance à sa véritable place et en fait apercevoir la source authentique. La sensibilité, loin d'être la confusion de l'intelligence, est quel-

prenne expressément à partie Leibniz ou son école, soit pour se défendre, soit pour attaquer. Si nous considérions comme des jugements sur Leibniz toutes les attaques contre la métaphysique dogmatique, nous risquerions de nous égarer bien vite, et c'est une grande partie de la *Critique* qu'il faudrait citer.

que chose de positif, un donné dont il faut tenir compte dans la constitution de notre savoir, sous peine de s'illusionner grandement sur la valeur réelle de ce savoir. — Ainsi ce n'est pas seulement la portée de la connaissance sensible, c'est celle de l'intelligence elle-même que fausse la théorie leibnizienne de la sensibilité. Sans la correction de cette erreur il ne saurait y avoir de critique sincère et efficace de la raison, et c'est ce qu'a prouvé l'appendice à l'*Analytique*.

CHAPITRE II

LA RESPONSABILITÉ DES ERREURS TRANSPORTÉE DE LEIBNIZ A SES SUCCESSEURS

I. Les premiers principes métaphysiques de la science de la nature, 1786. — Examen de la nouvelle manière de voir de Kant.

Les jugements rendus par Kant en 1781 sur les erreurs que nous venons d'étudier devaient conserver à ses yeux un caractère définitif. Mais un changement d'une importance capitale ne tarde pas à se produire dans ses opinions sur l'origine historique de ces erreurs. Dans la *Critique*, il les attribue à Leibniz, l'école leibnizio-wolfienne ne fait que les propager ; quelques années plus tard, c'est aux disciples seuls qu'il en fait porter la responsabilité.

C'est dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* de 1786 que nous rencontrons la première manifestation, dans un ouvrage écrit pour le public, de cette manière de voir. « Le théorème mathématique de la divisibilité infinie de la matière », y écrit-il [1], « théorème qui suppose la plus grande distinction dans le concept de l'espace, on l'attribuait donc à une représentation confuse de l'espace, que le géomètre aurait prise pour base. Il était

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Premiers principes métaph. de la dynamique, scolie II du théorème IV (Ed. Hartenstein de 1867, t. IV, p. 399. Trad. Andler et Chavannes, p. 41)

alors loisible au métaphysicien de composer l'espace de points et la matière de parties simples, et de mettre ainsi (du moins selon lui) la distinction dans ce concept. Le principe de cette erreur se trouve dans une monadologie mal comprise, car la monadologie ne se rattache point à l'explication des phénomènes naturels ; elle est une notion platonicienne du monde développée par Leibniz, et d'ailleurs exacte en elle-même dans la mesure où le monde, considéré non pas comme un objet des sens, mais comme une chose en soi, est un pur objet de l'entendement, qui toutefois sert de fondement aux phénomènes sensibles. Or sans doute, dans les choses en soi, le composé doit être constitué par le simple ; car ici les parties doivent être données avant toute composition. Mais dans le phénomène, le composé n'est point constitué par le simple, car le phénomène ne saurait jamais être donné autrement que comme composé (comme étendu); ses parties ne peuvent donc être données que par la division ; elles ne sont pas antérieures au composé, mais ne peuvent être données qu'en lui. Aussi la pensée de Leibniz n'était-elle pas, autant que je puis la comprendre, de définir l'espace comme un ordre d'êtres simples situés les uns à côté des autres ; il plaçait bien plutôt cet ordre à côté de l'espace, et comme lui correspondant, mais dans un monde purement intelligible (inconnu de nous) ; il ne soutenait donc pas autre chose que ce que nous avons montré ailleurs, à savoir que l'espace, aussi bien que la matière dont il est la forme, ne contient pas le monde des choses en soi, mais seulement le phénomène de ce monde, et qu'il n'est lui-même que la forme de notre intuition sensible externe. »

On voit que, d'après cette nouvelle interprétation, le principe des erreurs combattues par Kant n'est plus dans la monadologie, mais dans la monadologie *mal comprise* ; quant à Leibniz lui-même, *il ne soutenait pas autre chose que ce que Kant a montré, à savoir que l'espace... n'est que la forme de notre intuition sensible externe* !

Remarquons qu'en déclarant ici que « la monadologie est exacte en elle-même, dans la mesure où le monde est un pur objet de l'entendement », Kant ne fait que répéter ce qu'il a déjà affirmé et, nous venons de le voir, expliqué avec une parfaite clarté dans l'*amphibolie des concepts de réflexion*. Mais d'après cet appendice à l'*analytique*, c'est Leibniz lui-même qui a commis cette faute d'une incalculable portée d'identifier le monde de l'intuition avec le monde des choses en soi [1], tandis qu'actuellement, ce qui est laissé à Leibniz, c'est d'avoir « développé une notion platonicienne du monde, d'ailleurs exacte en elle-même », et la part qui revient à ses malheureux disciples, c'est d'avoir faussé le sens de la doctrine du maître en l'appliquant à ce pour quoi elle n'était pas faite, à savoir le monde des phénomènes. Dans la *Critique de la raison pure*, c'est contre Leibniz qu'est dirigé tout entier le chapitre sur l'*amphibolie*, dans les *Premiers principes métaphysiques*, le système intellectuel de Leibniz, à le considérer en lui-même, est bien resté ce qu'il était selon la *Critique*, et à ce titre, il est *exact* ; quant à la faute commise par les disciples, Leibniz n'en est pas responsable, et cette faute c'est précisément l'*amphibolie*.

Il y a plus. Si Kant se contentait désormais de juger en eux-mêmes les raisonnements que construit Leibniz du point de vue de l'entendement pur, s'il se gardait soigneusement de considérer comme remontant jusqu'à lui la confusion qu'il éprouvait si peu de scrupules à lui imputer

1. Remettons-nous sous les yeux ces quelques citations :
Leibniz prenait les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent des *intelligibilia*, c'est-à-dire des objets de l'entendement pur (Kehrb., 241). — Leibniz faisait de toutes les substances, parce qu'il se les représentait comme noumènes, et même des parties constitutives de la matière... des sujets simples (Kehrb., 242-3). — Leibniz intellectualisait les phénomènes, comme Locke avait sensualisé les concepts de l'entendement (Kehrb., 246). — La monadologie leibnizienne n'a pas d'autre fondement sinon que ce philosophe ne se représentait la différence de l'intérieur et de l'extérieur qu'uniquement par rapport à l'entendement (Kehrb., 248). — C'est bien réellement sur ce principe [absurde] qu'est fondé tout le système intellectuel de Leibniz (Kehrb., 253).

quelques années auparavant, le changement serait déjà considérable et il conviendrait d'y être très attentif. Mais en fait Kant va beaucoup plus loin. Loin de se borner à faire grâce à l'auteur de la *Monadologie* de « l'absurdité » sur laquelle nous l'avons vu insister si complaisamment, loin de s'en tenir à un silence généreux ou prudent, il attribue à Leibniz sur la nature de la réalité de l'espace et des objets qui y sont contenus une théorie précise, diamétralement opposée à celle des « Leibniziens » et identique à celle de la *Critique*: « Il ne soutenait pas autre chose que ce que nous avons montré. »

Quelle preuve apporte-t-il de cette étrange assertion ? Il n'est guère dans ses habitudes de se dispenser de preuves. — Si pourtant c'était le cas cette fois, son silence laisserait place à bien des suppositions. On pourrait penser par exemple que la lecture d'un passage de Leibniz avait, à tort ou à raison, modifié son jugement primitif. Un ouvrage pour ou contre Leibniz ou une conversation avec un philosophe aurait même pu l'influencer ainsi. — Mais le texte que nous avons sous les yeux nous détourne d'une pareille hypothèse ; Kant nous laisse parfaitement voir les raisons de son opinion actuelle sur le sens de la doctrine leibnizienne, et elles sont d'un tout autre ordre.

Kant reconstruit la pensée de Leibniz. Il la reconstruit en partant de ce double principe que la doctrine de la *Critique* est la seule qui tienne logiquement debout, — et qu'un penseur aussi pénétrant que Leibniz n'a pas pu accepter un point de vue absurde. — Sans doute, si notre interprétation n'était pas confirmée par d'autres textes plus importants, ceux de l'écrit contre Eberhard, nous la proposerions sous une forme plus hypothétique. Mais l'œuvre de 1790, à laquelle nous allons arriver, nous éclaire; elle nous permet de comprendre que dès 1786, la raison tout au moins essentielle dont Kant s'autorise pour attribuer à Leibniz ses propres idées sur l'espace et la connaissance sensible, c'est la valeur intrinsèque qu'il leur prête : « Sans

doute, dans les choses en soi, le composé doit être constitué par le simple, car ici les parties doivent être données avant toute composition. Mais dans les phénomènes..., aussi la pensée de Leibniz n'était-elle pas, autant que je puis la comprendre, de... » Entendons non pas seulement : autant que je puis la connaître, la pénétrer, mais : autant que je puis me l'expliquer, la justifier. C'est ce que comprend Kant qui est la mesure de ce qu'a dû penser Leibniz.

A qui incombe donc, selon l'auteur des *Premiers principes métaphysiques*, la responsabilité de si graves altérations de la pensée de Leibniz ? Serait-ce à Wolf qui, en systématisant et en vulgarisant la doctrine du maître, en a tellement étendu l'action qu'il en est comme le second père? Rien ne nous paraît moins probable. Si Kant a peine à admettre qu'un grand philosophe ait pu, sur les questions essentielles, enseigner ce que lui, Kant, considère comme absurde, il devait être peu porté à admettre que l'altération de la pensée leibnizienne ait commencé avec Wolf, qu'il admire, ne l'oublions pas, comme un très grand homme [1]. Lorsqu'il l'attaque, c'est comme représentant du dogmatisme, et dans les passages où il ne fait pas meilleure part à Leibniz.

D'ailleurs nous avons une autre raison, et celle-là d'un caractère moins général, de penser que tout au moins en 1786, Kant considère Wolf plutôt comme une victime de ceux qui dénaturent le sens de la philosophie leibnizienne que comme le principal coupable. Dans le même scolie qui contient l'important passage sur Leibniz que nous venons de citer, on peut lire un peu plus haut : « Un grand homme, qui peut-être contribue plus que personne à maintenir le prestige des mathématiques en Allemagne, a souvent

1. Voir la préface à l'édition de 1787 de la *Critique de la raison pure*, pp. 29-30 de l'éd. Kehrbach.

repoussé les prétentions des métaphysiciens à renverser les théorèmes de la géométrie touchant l'infinie divisibilité de l'espace. Il a rappelé à bon droit *que l'espace ne fait partie que du côté phénoménal des choses externes*. Mais on ne l'a pas compris. On a pris cette proposition comme si elle signifiait : l'espace nous apparaît en lui-même, il est d'ailleurs une chose en soi ou un rapport des choses en soi, mais le mathématicien le considère seulement en sa qualité de phénomène. On aurait dû entendre au contraire que l'espace n'est point une propriété inhérente en soi à une chose hors de nos sens ; il n'est que la forme subjective de notre sensibilité, sous laquelle nous apparaissent les objets des sens externes dont la nature intime ne nous est pas connue ; c'est ce phénomène que nous appelons alors matière. » — Or le grand homme dont il s'agit ici est certainement Wolf qui, notamment dans son *Ontologie*, enseigne que l'étendue naît de l'extériorité des parties des corps composés, que les éléments de ces composés sont bien des substances simples, mais qui ne sont pas données dans l'expérience. On sait d'ailleurs avec quelle ardeur Wolf avait appliqué la méthode mathématique à la démonstration philosophique, et qu'il avait par là assuré singulièrement — un peu trop peut-être — le prestige des mathématiques. — On voit donc combien Kant est éloigné de faire remonter à lui la responsabilité de l'altération de la pensée de Leibniz. Il commente au contraire sa pensée avec une telle bienveillance, qu'on se demande presque pourquoi Wolf, lancé dans une si bonne voie, n'a pas écrit lui-même l'*Esthétique transcendentale* ! Il est vrai que Kant, en expliquant comment « on aurait dû entendre » la phrase de Wolf, ne dit pas d'une manière tout à fait formelle que celui qui l'a écrite l'entendait ainsi. Mais en tout cas, ce qu'il dit très formellement, c'est que Wolf a eu le même sort que Leibniz *: on l'a mal compris*.

Quels sont donc, encore une fois, les véritables auteurs responsables de cette philosophie contre laquelle lutte Kant, et qui, loin de répandre l'esprit de la doctrine des « grands hommes » qui l'ont précédé, la méconnaît et la discrédite? — Nous croirions volontiers que Kant ne se charge pas d'atténuer la faute de ses contemporains en en recherchant les origines. Il ne lui appartient pas de remonter jusqu'aux faiblesses ou aux obscurités de ses illustres devanciers, et de peser les responsabilités de chacun dans l'achèvement des théories fausses. D'abord pourquoi l'eût-il fait? Il n'est pas un historien de la philosophie, il est un philosophe. Ce qui lui importe, c'est de prouver que ses théories, à lui, sont exactes, et d'écarter par une critique rationnelle tout ce qui obstrue la route royale de la science. — D'autre part, l'interprétation de la pensée des grands philosophes est parfois très difficile. Lorsqu'on ne veut pas en faire par soi-même une étude spéciale, on ne peut guère la discuter, car on risque, en les combattant à propos d'affirmations de leurs prétendus disciples, de leur attribuer des erreurs qu'ils n'ont jamais commises. On y gagne tout juste, dit Kant, de mettre contre soi leurs admirateurs. Mieux vaut à tous égards s'en prendre aux vivants, qui peuvent se défendre. — Kant d'ailleurs n'avait-il pas pu voir, à l'occasion de sa *Critique de la raison pure*, jusqu'à quel point peut être méconnue et dénaturée la pensée des auteurs originaux? On sait combien l'avait irrité, entre autres écrits, la fameuse « recension » de Garve et Feder ; les *Prolégomènes* le disent assez haut. Si bien qu'il devait être à la fois plein de défiance devant les interprétations que donnaient de Leibniz et de Wolf des gens qui avaient si mal compris la *Critique*, et fort peu enclin à l'indulgence pour des adversaires de cette *Critique* dont il considérait les thèses comme rigoureusement démontrées.

Mais s'il en est ainsi, Kant n'avait-il pas eu tort de s'en prendre à Leibniz et à Wolf dans la *Critique de la raison pure*? Et comment s'expliquer qu'il ait récidivé plus tard

dans l'ouvrage sur les *Progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolf* ?

Peut-être devons-nous penser que Kant, lorsqu'il définit le point de vue critique par opposition au dogmatisme et à l'empirisme, laisse à Leibniz et à Wolf la responsabilité des théories que l'école dogmatique, et avec elle le public philosophique en général, leur attribuent, et dont on revendique pour eux l'honneur. Au contraire, lorsqu'il lui faut se défendre contre des objections de ses contemporains, il ne veut pas permettre à ceux-ci de se couvrir du grand nom des philosophes disparus. Et tout naturellement il se trouve conduit à dire : qui sait s'ils m'auraient fait ces objections ? Est-il sûr même qu'ils soutenaient tout ce que vous leur prêtez ? — Un polémiste ne se trouve pas dans les mêmes conditions qu'un philosophe qui spécule dans le silence sans autre préoccupation que celle de se faire comprendre. Lorsque Kant fait œuvre de philosophe et de réformateur de la pensée, il accepte la tradition historique, et désigne les points de vue contre lesquels il réagit par les noms de ceux qui, aux yeux de tous, les représentent. Pour mettre en lumière l'originalité de sa méthode et de ses idées, dont il avait pleine conscience, il est obligé de s'opposer avec force aux grands philosophes du passé. Lorsqu'il fait contre des contemporains œuvre de polémiste, il ne peut laisser ses adversaires faire parler les morts à leur fantaisie. L'admiration même qu'il a pour un Leibniz ou un Wolf le porte à douter qu'ils soient aussi solidaires des esprits médiocres d'aujourd'hui que ceux-ci voudraient bien le faire croire. Si ces grands hommes n'ont pu s'affranchir de l'esprit dogmatique qui régnait de leur temps, peut-être y a-t-il du moins dans leurs spéculations comme le germe d'une orientation nouvelle. En tout cas, dans le doute, il convient de les laisser hors du débat.

Nous nous expliquons donc les contradictions des divers jugements que porte Kant sur ses grands prédécesseurs. Toutefois nous ne prétendons pas les avoir complètement

justifiées, et lorsque nous relisons le texte des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, nous restons étonné que, se trouvant si incertain de la véritable pensée de Leibniz, l'auteur de la *Critique* n'ait pas introduit quelques prudentes restrictions dans la seconde édition de 1787, notamment dans les passages de l'*Amphibolie* où il attaque si directement et si vivement l'auteur de la *Monadologie*.

II. La polémique avec Eberhard (1788-95).

Il est certain que dans la lutte soutenue par Kant contre les dogmatiques, il était superflu de faire figurer les morts, l'intérêt passionnant des thèses en présence suffisait à nourrir la discussion. Il est certain aussi qu'étant donné la manière dont Leibniz avait été mis en cause, on ne peut s'étonner que ceux qui se considéraient comme les héritiers de sa pensée aient voulu le défendre. — Ils n'attendirent naturellement pas pour cela jusqu'en 1790. Il ne faudrait pas que la célébrité de l'écrit de Kant contre Eberhard nous le fît considérer comme une réponse unique à une attaque unique. En fait, il n'est qu'un épisode d'une longue et intéressante controverse, qui prit naissance dès qu'on commença à lire la *Critique de la raison pure*. — C'est ce qui nous oblige à faire connaître les principaux articles polémiques qui provoquent tout naturellement l'intervention de Kant. Il nous faut feuilleter les journaux de cette époque, si nous voulons nous expliquer l'importance que Kant attache aux attaques dont son œuvre est l'objet, le ton de son écrit contre Eberhard, l'attitude qu'il croit devoir prendre à l'égard de Leibniz. Un pamphlet de ce genre ne se comprend que si on le replace dans la série dont il n'est qu'un numéro, même s'il en est, comme c'est le cas, de beaucoup le plus important. — Mais il va sans dire que

nous n'avons nullement la prétention d'énumérer tous les articles qui se rattachent à cette polémique ; nous ne nous attachons qu'aux antécédents seuls de cet ouvrage où Kant donne un nouveau jugement sur l'œuvre de Leibniz.

Lorsque Kant publia son chef-d'œuvre, il ne comptait pas sur un succès immédiat. Il avait pour cela une conscience trop claire de la profondeur et surtout de l'originalité de ses conceptions. Il n'ignorait pas non plus la difficulté du sujet et l'aridité de son propre style[1]. Il pensait qu'on allait être étonné, troublé devant la nouveauté de sa doctrine, qu'on allait suspendre son jugement et étudier la nouvelle œuvre. Je suis reconnaissant au public, écrit-il en 1783, « du silence même dont il a longtemps honoré ma *Critique* ; car cela prouve qu'il a suspendu son jugement, et par conséquent qu'il prévoyait que dans une œuvre qui abandonne toutes les voies habituelles et en trace une nouvelle dans laquelle on ne peut se retrouver immédiatement, il y avait peut-être quelque chose d'où une branche importante, mais déjà morte des connaissances humaines pût recevoir une vie et une fécondité nouvelles[2]. »

Mais en réalité, si la majorité du public philosophique était restée silencieuse, c'est qu'elle ne soupçonnait pas la révolution philosophique à laquelle il lui était donné d'assister[3]. Elle ne suspendait pas son jugement, elle ne se préoccupait nullement de s'en former un par elle-même ; elle ne voyait dans la *Critique* qu'une tentative de conciliation entre Leibniz et Locke, analogue à beaucoup d'autres, mais plus obscure, et mettant en œuvre un appareil philosophi-

1. *Proleg.* Ed. Schulz (Ph. Reclam), 36 et 37.
2. *Prol.*, 171. Peut-être la constatation de ce silence n'allait-elle pas sans quelque dépit, mais il est certain que Kant n'en laisse rien paraître.
3. La *recension* même à propos de laquelle Kant exprime sa satisfaction, celle du *Journal savant de Gotha*, était très médiocre. Mais il n'avait rien de mieux à opposer à Garve et Feder.

que trop lourd et trop encombrant. Les malheureux auteurs de la fameuse *recension de Gottingue* (19 janvier 1782), Garve et Feder, que les *Prolégomènes* traitent si durement, n'avaient certes pas été les seuls à feuilleter le gros livre avec négligence et à exprimer un « jugement » sans avoir fait le moindre effort pour comprendre ce qu'il s'agissait de juger. Kant, dans les *Prolégomènes*, avant même de répondre à leurs attaques et d'opposer son véritable point de vue à celui qu'ils lui attribuent, résume et explique le malentendu en termes excellents. Ils portent, dit-il, du point de vue de leur métaphysique, un jugement sur la *Critique de la raison pure*, dont l'objet est précisément de rechercher si cette métaphysique est possible[1].

La publication des *Prolégomènes* mit-elle fin à cette situation ? Cette œuvre remplit-elle son double but, faire comprendre le sens de la *Critique* et l'inanité de certaines objections ? Ou Kant prévoyait-il juste, lorsque édifié désormais sur la force d'inertie que doit vaincre le génie, il annonçait en ces termes dans son Introduction, sans vaine colère d'ailleurs, le sort réservé à celui qui ose douter de l'existence de la métaphysique : « Les uns, dans la fière conscience de leur possession ancienne et tenue par là même pour légitime, leurs manuels de philosophie à la main, le regarderont avec mépris ; les autres, qui ne voient nulle part que ce qui est identique à ce qu'ils ont déjà vu quelque part, ne le comprendront pas, et tout restera pendant quelque temps comme si rien ne s'était passé qui fît craindre ou espérer un prochain changement[2] ? »

Il est infiniment probable que cette prévision pessimiste de Kant se réalisa. La raison la plus forte que nous ayons d'en être convaincu, c'est la préoccupation qu'il manifeste quelques mois plus tard d'obtenir d'un véritable philosophe une *recension* intelligente soit de la *Critique*, soit

1. *Prol.*, 162.
2. *Prol.*, 30-31.

même des *Prolégomènes*, qui oriente l'opinion vers les problèmes essentiels qu'il a soulevés et résolus. Il met son espoir en Garve, qui a dégagé sa responsabilité en ce qui concerne la rédaction de la *recension de Gottingue* [1], en Mendelssohn surtout, peut-être aussi en Tetens. Il va jusqu'à donner à Garve le plan d'un compte rendu des *Prolégomènes* (lettre du 7 août 1783), à Mendelssohn le plan d'un compte rendu de la *Critique* (lettre du 18 août 1783) [2]. L'œuvre de vulgarisation des idées kantiennes, même après l'effort personnel du novateur, était donc encore à réaliser.

Elle ne fut pas la tâche d'un seul disciple, ni d'une seule

1. Par une lettre en date du 13 juillet 1783, Garve expose à Kant comment la *recension* qu'il avait eu l'imprudence de promettre aux *Nouvelles savantes de Gottingue* a été rédigée d'abord par lui, mais altérée ensuite par un ami et collaborateur (Feder) au point d'être méconnaissable. Garve était évidemment de bonne foi dans ses explications, puisqu'il envoya même à Kant le texte primitif de la *recension*, afin que l'auteur de la *Critique* pût juger à qui allait la véritable responsabilité du compte rendu qui l'avait tant et si justement irrité. Mais il est certain aussi qu'il s'abusait en se croyant justifié par cet envoi, et qu'il n'avait pas beaucoup mieux que Feder compris le sens véritable de la *Critique*. — Cf. l'intéressante étude d'Emil Arnoldt : Comparaison de la recension de Garve et de celle de Feder, qui constitue la première partie (p. 5-62) des *Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung* (Kœnigsberg, 1894). — La lettre de Garve et la réponse de Kant sont étudiées dans la deuxième partie du même ouvrage (p. 63-98).

2. Le plan adressé à Mendelssohn est le plus détaillé (Hartenstein, VIII, 682). Kant demande que l'on recherche :

1° Si la distinction des jugements analytiques et synthétiques est juste, et la déduction des jugements synthétiques a priori nécessaire, parce que sans eux il n'y aurait pas de métaphysique.

2° S'il est vrai que nous ne pouvons rendre des jugements synthétiques a priori que sous la condition d'une forme d'une expérience possible, externe ou interne, et des concepts purs de l'entendement, qui à eux deux rendent l'expérience possible.

3° Si cette conséquence est juste que toute la connaissance spéculative qui nous est possible a priori ne s'étend pas plus loin que les objets d'une expérience possible pour nous, mais avec cette réserve que ce champ d'expérience possible ne s'étend pas à toutes les choses en soi, qu'il est donc vrai qu'il laisse subsister d'autres objets, qu'il les suppose même comme nécessaires, sans qu'il soit pourtant possible pour nous de connaître d'eux la moindre chose avec précision.

année. Johann Schultz [1] y contribua d'abord fort honorablement en 1784 par ses *Eclaircissements sur la Critique de la raison pure de M. le Professeur Kant.* —L'année 1785 apporta à la philosophie nouvelle un élément de succès d'une incomparable importance, nous voulons parler du concours de la *Revue bibliographique universelle* (*Allgemeine Literatur Zeitung*) fondée alors à Iéna par Schütz [2]. Cette revue était loin d'être exclusivement philosophique; dès qu'on y jette les yeux, on voit que ses comptes rendus sont classés sous des titres infiniment variés : théologie, droit, philosophie, politique, philologie, médecine, histoire, géographie, art militaire, mathématiques, histoire littéraire, physique, littérature, philologie, sciences économiques, beaux-arts, œuvres d'édification, technologie. Elle était donc vraiment universelle, rendait compte de tout ce qui paraissait. C'est dire qu'elle ne critiquait que peu d'ouvrages philosophiques [3]. Mais on va voir avec quelle passion elle prit,

1. Johann Schultz, ou Schulze (1739-1805) était aumônier de la cour et professeur de mathématiques à l'Université de Kœnigsberg. Il s'efforce, dans ses *Erläuterungen* de 1784, et cinq ans plus tard dans sa *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft* (2 vol., 1789 et 1792) surtout de prouver que la nouvelle œuvre ne compromet pas la religion.

2. Christian Gottfried Schütz (1747-1832), littérateur et philologue.

3. Au cours des trois premiers mois de l'année 1789 par exemple, nous ne trouvons la mention : philosophie que dans 12 numéros. Notons que l'*Allgemeine Literatur Zeitung* était une revue quotidienne. Chaque jour paraissait une double feuille, c'est-à-dire quatre pages divisées chacune en deux colonnes. Chaque page représente par sa dimension à peu près le quart de la page d'un de nos journaux quotidiens. Les colonnes (et non les pages) sont numérotées de manière à ce que la série des journaux de chaque trimestre constitue un tome. Pour certaines *recensions* exceptionnellement importantes, la feuille quotidienne ne suffisait pas. Il arrivait alors, ou bien que la *recension* du même ouvrage se poursuivait pendant plusieurs jours (c'est ainsi que la critique par Reinhold des parties 3 et 4 du *Philosophisches Magazin* de 1789 se poursuit du 11 au 13 juin 1789) ou bien que plusieurs numéros paraissaient le même jour (par ex. la *recension* des œuvres de Frédéric II, roi de Prusse, remplit 5 numéros qui sont tous datés du 15 février 1789). Cela explique que les quatre tomes de l'année 1789 comportent 402 numéros, et non 365.

En dehors du journal quotidien rempli par les *recensions*, l'*Allg. Lit. Zeitung* faisait paraître tous les samedis et quelquefois le mercredi une feuille de *Petites-Annonces* (*Intelligenzblatt der allgemeinen Lite-*

chaque fois que l'occasion s'en présenta, la défense du criticisme. — L'année suivante, en 1786, Karl Leonard Reinhold commençait dans le *Mercure allemand* de Wieland ses fameuses *Lettres sur la philosophie kantienne*. L'éclatant succès de ce panégyrique du criticisme présenté comme apportant une nouvelle morale et une nouvelle religion, la nomination de l'auteur comme professeur à Iéna (1787), la collaboration à la défense et à la vulgarisation de l'œuvre de Kant d'Ehrhard Schmid [1] à la même université, obligeaient désormais les dogmatiques à donner leurs meilleures forces à la lutte s'ils ne voulaient pas être débordés.

Aussi en 1788, Eberhard fonda-t-il son *Magasin philosophique*, qui devait servir de centre de réunion, en face de la *Revue bibliographique universelle*, aux Leibniziens voulant reprendre l'offensive contre Kant.

Johann August Eberhard était loin d'être un adversaire insignifiant. Il avait publié en 1772 (il avait alors trente-trois ans) une *Nouvelle Apologie de Socrate* d'inspiration rationaliste, qui avait fait assez grand bruit, mais aurait certainement arrêté sa carrière officielle de pasteur et de théologien, si le roi Frédéric II, fort peu orthodoxe, n'était intervenu. Malgré ses relations, malgré sa liaison étroite avec le ministre d'État von der Horst, il n'obtint en 1774 que la cure de Charlottenburg, et encore eut-il dans ce poste à surmonter de graves difficultés. Mais en 1776 il publie un nouvel ouvrage, purement philosophique cette fois [2], et en 1778, Frédéric lui confie la chaire de philosophie de Halle.

raturzeitung), qui contenait des annonces littéraires de toute sorte, des réponses d'auteurs critiqués, et des répliques à ces réponses. (Année 1789 : 1.252 colonnes, non compris les tables mensuelles. Au volume se trouve annexée une table générale des ouvrages recensés au cours de l'année.)

1. Karl Christian Ehrhard Schmid (1761-1812) publie en 1786 à Iéna sa *Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse* (3e édit., 1794) et en 1788 son *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften* (4e édit., 1798).

2. *Allegemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, ouvrage couronné par l'Académie des Sciences de Berlin. 1776 (2e édit., 1786).

dentale, c'est-à-dire d'une recherche transcendentale désintéressée sur l'origine de certaines notions et sur le rapport des diverses facultés de l'esprit. Au contraire, le caractère polémique de la seconde partie y domine tout le reste ; Kant y examine sans préambule sous la forme que leur a donnée Leibniz les relations que, dans la première partie, il étudiait pour son propre compte. La critique qui, dans les numéros correspondants de la première partie, était résumée en quelques phrases à la fin du paragraphe (nous avons dit que dans le second paragraphe le nom de Leibniz ne figure même pas) tient ici absolument toute la place. Ce qui achève de donner à ces quelques pages l'unique caractère d'une discussion de la doctrine leibnizienne, c'est que la critique des quatre thèses particulières est précédée d'une critique générale du fondement du système, écrite avec beaucoup de soin, à laquelle visiblement Kant attachait une grande importance et dont quelques mots sont devenus célèbres. (« Leibniz intellectualisait les phénomènes tout comme Locke avait sensualisé les concepts de l'entendement. »)

Ajoutons que cette *Remarque*, quoique consacrée uniquement à la réfutation de Leibniz, ne paraît nullement un morceau étranger à la critique de la raison pure ; elle fait parfaitement corps avec le reste de l'ouvrage, et elle est très bien à sa place après la distinction des phénomènes et des noumènes qu'elle complète et qu'elle illustre. Leibniz s'offrait tout naturellement à la discussion de Kant, non seulement à cause de la force de son génie, de l'importance et de l'autorité de sa doctrine, mais surtout parce qu'il représente excellemment la philosophie de la transcendance que Kant vient de condamner.

Remarquons aussi que le mot d'amphibolie n'est pas prononcé dans les pages intitulées : *De l'amphibolie*, etc. Il n'intervient que dans la *Remarque*, où il est défini dans le troisième alinéa. Nous ne serions pas étonné, étant donné, outre cette particularité, l'aspect général de chacune de ces

parties, que la *Remarque* ait d'abord été composée par Kant comme appendice éclairant et confirmant sa thèse par la réfutation de son adversaire. Il aurait ensuite écrit la première partie afin de donner un caractère plus systématique à l'ensemble, et de faire procéder toute la discussion de la nécessité, imposée à tous les philosophes, d'une *réflexion transcendentale.*

Il y a enfin une troisième partie [1] qui ne porte pas de titre particulier. La réflexion transcendentale sur les mêmes concepts s'y trouve reprise encore une fois, mais conçue d'une façon différente. Kant prétend établir que les quatre thèses leibniziennes, dont il vient de nous présenter par deux fois la critique, reposent en dernière analyse sur un principe évidemment absurde, que nul logicien ne songerait à défendre, et qui pourrait s'exprimer ainsi : ce qui n'appartient pas au genre n'appartient pas davantage à l'espèce. Dans ces dernières pages comme dans les précédentes se montre la préoccupation constante d'établir, par la démonstration de l'impossibilité d'une connaissance purement intellectuelle, les limites exactes de notre faculté de connaître. A cet égard, l'inspiration des trois parties de l'étude sur l'amphibolie est bien la même, et le chapitre constitue réellement, malgré le caractère polémique qui s'affirme de plus en plus jusqu'à la fin, un appendice à l'*Analytique* et une éclatante confirmation de sa dernière partie intitulée : *Phénomènes et Noumènes.*

*
* *

Cet aperçu d'ensemble nous permet d'aborder maintenant l'exposition du chapitre sans crainte de détourner l'attention, par le détail des arguments, de la fin générale poursuivie par Kant. — Nous ne séparons pas l'étude de la *Remarque* de celle de l'appendice proprement dit puisque

1. Kehrb., 252-259.

ces deux morceaux se complètent partout où ils ne se répètent pas. Au contraire, la troisième partie offre un élément assez nouveau pour que nous l'exposions à part.

Les premières lignes de l'appendice sont employées à définir l'opération dont la pratique judicieuse fait la supériorité de la recherche kantienne, et à laquelle il réserve le nom de *réflexion*. Il s'agit de réfléchir non pas sur les choses, mais sur les conditions dans lesquelles l'esprit arrive à telle ou telle conception. Rien de plus conforme à la méthode générale de Kant. Sa critique porte toujours essentiellement sur les opérations de l'esprit, et ne traite des objets de la connaissance que dans la mesure où ils sont le produit de ces opérations. La réflexion est donc « la conscience du rapport de représentations données à nos diverses sources de connaissances, par lequel seul leur rapport entre elles peut être exactement déterminé [1]. » Les diverses sources de connaissances, ce sont pour le moment la sensibilité et l'entendement (il n'est pas encore question de la raison). La réflexion n'est donc pas autre chose que l'opération par laquelle on rapporte à la sensibilité et à l'entendement ce qui leur appartient [2].

Lorsque cette réflexion porte, à l'exclusion de toute matière de la connaissance, sur la nature (sensible ou intellectuelle) de l'élément pur a priori qui entre dans la consti-

1. Kehrb., 239.

2. « La première question, avant toute étude ultérieure de nos représentations, est celle-ci : à quelle faculté de connaissance appartiennent-elles? Est-ce l'entendement, sont-ce les sens, par lesquels elles sont liées ou comparées ? Il y a bien des jugements qu'on accepte par habitude, ou qu'on lie par inclination ; mais comme aucune réflexion ne les précède ou ne les critique tout au moins après coup, on admet qu'ils ont trouvé leur origine dans l'entendement. Tous les jugements n'ont pas besoin d'être soumis à un examen, c'est-à-dire n'ont pas besoin que l'attention se porte sur les fondements de leur vérité; car s'ils sont immédiatement certains, comme par exemple entre deux points il ne peut y avoir qu'une ligne droite, on ne saurait y indiquer de signe plus immédiat de vérité que ce qu'ils expriment eux-mêmes. Mais tous les jugements et même toutes les comparaisons nécessitent une réflexion, c'est-à-dire une distinction de la faculté de connaître à laquelle appartiennent les concepts donnés. » (Kehrb., 239.)

tution de l'objet étudié, elle devient *transcendentale* : cette désignation est conforme à l'emploi constant que fait Kant du terme transcendental[1]. — Telle est l'opération par laquelle Kant pense asseoir solidement sa doctrine et on en pressent déjà l'importance. Toutefois, c'est seulement lorsqu'on voit, par l'étude de détail qui suit, quelles thèses opposées sortent de l'attribution des mêmes représentations à l'une ou à l'autre des facultés pures de connaissance, que le danger d'une insuffisante *réflexion transcendentale* apparaît avec toute son évidence.

Mais sur quelles représentations, ou plutôt sur quels rapports des représentations entre elles, cette opération, dont dépend un si grand résultat, va-t-elle porter ? Si de l'amphibolie dans l'attribution d'un objet à la sensibilité ou à l'entendement sort toute l'erreur du dogmatisme, à propos de quels concepts allons-nous saisir sur le fait cette confusion ? Il s'agit de retrouver et de rectifier les propositions fondamentales dont le sens est faussé par l'amphibolie ; qu'est-ce qui nous servira de fil conducteur, — pour user d'une expression que Kant affectionne, — dans une pareille recherche ?

Ce fil conducteur semble bien être le même qui a déjà servi à Kant à dresser la table des catégories. C'est toujours aux formes possibles du jugement qu'il en faut revenir, et aux points de vue ou fonctions auxquels se ramène l'acte de juger. Kant se place successivement aux quatre points de vue de la quantité, de la qualité, de la relation, de la modalité, et pour chacun de ces points de vue, il détermine les relations entre les objets de la connaissance qui sont contradictoires entre elles et parmi lesquelles l'esprit doit choisir. Sa tâche va être de nous obliger à admettre

1. « L'action par laquelle je ramène la comparaison des représentations en général à la faculté de connaissance où elle trouve sa place, et par laquelle je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées entre elles, je l'appelle *réflexion transcendentale*. » (Kehrb., 239.)

que le choix de chacune des relations auxquelles s'arrête le philosophe dépend uniquement de la faculté de connaissance, sensibilité ou entendement, dont il fait dériver ses représentations. Toute une série de solutions, qui constitue le *dogmatisme* leibnizien, s'impose lorsque, faute de réflexion transcendentale, on prend les objets de sensibilité pour des objets d'entendement, c'est-à-dire lorsqu'on commet l'*amphibolie* dont toutes les erreurs particulières de l'orgueilleuse ontologie ne sont que des conséquences.

« Les relations, nous dit Kant, sous lesquelles les concepts peuvent se rattacher les uns aux autres dans un état d'esprit sont celles d'*identité* et de *diversité*, d'*accord* et d'*opposition*, d'*interne* et d'*externe*, enfin de *déterminable* et de *détermination* (matière et forme)[1]. »

Il est évidemment impossible de ne pas reconnaître ici, comme Kant le fait remarquer lui-même quelques lignes plus loin, les quatre fonctions du jugement étudiées dans l'*Analytique*. L'identité et la diversité représentent le point de vue de la *quantité*, et expriment les catégories d'unité (ou de totalité)[2] et de pluralité. L'accord et l'opposition représentent le point de vue de la *qualité*, et expriment les catégories d'affirmation et de négation, l'interne et l'externe correspondent à la *relation*, le déterminable et la détermination sont le possible et le réel de la fonction de *modalité*.

« L'exacte détermination de ce rapport, continue-t-il, dépend de ceci : dans quelle faculté de connaître ces concepts se rattachent-ils *subjectivement* l'un à l'autre; est-ce dans la sensibilité ou dans l'entendement? » — Nous allons voir en effet que, selon qu'on se place au point de vue de la sensibilité ou à celui de l'entendement, certaines repré-

1. Kehrb., 240.
2. Kant ramène l'identité à l'universalité (Kehrb., 240), et on se rappelle que l'unité est une forme de la totalité, le sujet, dans un jugement singulier, étant pris dans toute son extension.

sentations sont nécessairement conçues comme diverses ou identiques, comme se neutralisant ou s'accordant, comme se résolvant en relations ou comme exprimant au contraire un développement interne, comme impliquant une forme antérieure à sa matière ou une matière antérieure à sa forme. Du moment que la réponse aux questions posées sur la nature des représentations dépend uniquement du fait qu'on les considère comme des objets de sensibilité ou d'entendement, on comprend parfaitement que la *réflexion transcendentale*, si vraiment elle permet, comme Kant le pense, d'établir à quel point de vue on doit les considérer, soit le premier devoir du métaphysicien [1]. D'ailleurs, aucune des définitions et explications de Kant relatives à la réflexion transcendentale n'en met autant le rôle en lumière que cette critique même de l'origine transcendentale de nos représentations, à laquelle nous allons maintenant le voir procéder.

I. Identité et diversité. — Kant montre d'abord que des représentations possédant tous les mêmes caractères intrinsèques sont plusieurs ou une seule, c'est-à-dire se ramènent à l'identité d'un seul terme ou subsistent irréductibles l'une à l'autre, selon qu'on les considère dans l'espace où elles nous apparaissent, c'est-à-dire au point de vue de la sensibilité, ou bien en dehors de l'intuition spatiale, en elles-mêmes, comme de purs êtres d'entendement. Du point de vue sensible, la place différente qu'elles occupent dans l'intuition spatiale suffit à sauvegarder leur existence individuelle, purement phénoménale d'ailleurs ; du point de vue exclusivement intellectuel, rien n'assure plus leur diversité numérique. Leibniz a donc parfaitement le droit de formuler son principe des indiscernables, du moment qu'il se place en dehors des conditions sous les-

1. « Cette réflexion transcendentale est un devoir dont ne peut s'affranchir quiconque veut porter a priori quelque jugement sur les choses. » (Kehrb., 241.)

quelles nous apparaît le phénomène et qu'il considère les représentations comme des choses en soi, mais son tort est précisément de se placer en dehors des conditions de la représentation et de prendre les phénomènes pour des choses en soi. L'entendement n'ayant d'autre matière que nos intuitions *sensibles*, la diversité de nos représentations intrinsèquement identiques, qui tient à leur nature spatiale (ou si l'on veut à la nature de notre sensibilité), s'impose à lui comme les autres conditions de la connaissance.

II. Harmonie et opposition. — Si l'on considère les représentations en tant que substances absolues (réalités nouménales), ce qui est le point de vue de l'entendement, il n'y a partout qu'harmonie, mais si l'on y voit des phénomènes, ce qui est le point de vue de la sensibilité, il y a place pour des oppositions. Que dans ce dernier cas les éléments en opposition se neutralisent (telles deux forces motrices qui tirent ou poussent un point sur une même ligne droite, mais en sens opposé; tels aussi un plaisir et une douleur qui se contrebalancent), leur existence à l'un et à l'autre, existence empirique puisqu'il s'agit du point de vue de la sensibilité, n'en est pas moins réelle ; si on la traite de négative, ce ne peut être que relativement à celle de l'autre terme, en elle-même elle est positive. — Si on s'en tient au point de vue de l'entendement, il ne peut être question de termes opposés qui se neutralisent, mais de termes contradictoires qui se suppriment. Kant avait démontré depuis très longtemps (*Tentative d'introduire en philosophie le concept de quantités négatives*, 1763) que tout autre chose est la *contradiction logique* qui empêche les termes d'exister, tout autre chose l'*opposition réelle* dans laquelle les termes opposés, en se compensant, affirment au contraire leur existence.

Quelle est donc la portée contre Leibniz de cette distinction entre la contradiction logique et l'opposition réelle ? C'est qu'elle ramène à sa juste valeur l'affirmation leibni-

zienne qu'entre les *réalités* il ne saurait y avoir nulle contradiction. Oui, dit Kant, ce principe est parfaitement juste, à condition qu'on l'applique au rapport des *concepts*, il ne signifie plus rien au regard de la nature, pas davantage au regard d'une chose en soi « dont nous n'avons nul concept [1] ». Or c'est précisément aux choses en soi que Leibniz a appliqué les conséquences de ce principe, exact dans les seules limites du domaine de la logique pure. C'est de ce principe qu'il a fait, — et après lui ses successeurs, — le fondement d'assertions métaphysiques d'une extrême importance. « D'après ce principe par exemple, tous les maux ne sont que des conséquences de la limitation des créatures, c'est-à-dire des négations, parce que c'est là le seul terme contradictoire à la réalité (et c'est vrai dans le concept pur d'une chose en général, mais non dans les choses comme phénomènes). De même les partisans de Leibniz trouvent non seulement possible, mais même naturel, de réunir en un être toute réalité, sans craindre d'y rencontrer nulle opposition, parce qu'ils n'en connaissent pas d'autre que celle de la contradiction (par laquelle le concept d'une chose est lui-même supprimé), mais non celle de l'action destructrice réciproque, qui se produit alors qu'un principe réel supprime l'action de l'autre : mais ce n'est que dans la sensibilité que nous atteignons les conditions de la représentation d'une telle opposition [2]. »

On voit qu'il ne s'agit pas ici de vaines subtilités. Si l'argumentation de Kant porte, c'est la Théodicée de Leib-

1. Ce principe ne supprime pas en effet l'opposition réelle, « dans laquelle $A - B = 0$, c'est-à-dire dans laquelle une réalité étant, dans un même sujet, unie à une autre, l'une supprime l'effet de l'autre, ce que tous les obstacles et toutes les réactions de la nature nous mettent constamment sous les yeux. Et ces obstacles et ces réactions, il faut pourtant bien, puisqu'ils reposent sur des forces, les appeler des *realitates phænomena*. La mécanique générale peut même donner la condition empirique de cette opposition dans une règle a priori, en considérant la position réciproque des directions, condition dont le concept transcendental de la réalité ne peut rien savoir. » (Kehrb., 247-8.)

2. Kehrb., 248.

niz, sa justification de Dieu, qui s'écroule, et avec la théorie du mal simple privation [1], l'idée même d'un être en qui résiderait toute réalité et qui serait toute perfection.

III. L'INTERNE ET L'EXTERNE. — Cette fois, c'est ce qui constitue le centre de la métaphysique leibnizienne que nous allons voir sortir de l'*amphibolie*. Le principe des indiscernables, le caractère négatif du mal, loin de rester pour Leibniz des titres de gloire, apparaissent déjà comme des conséquences nécessaires de la confusion dissipée par la *Critique*. Kant va maintenant faire subir le même sort aux propositions suivantes : il n'y a que des êtres simples, ou monades, — toute leur nature se réduit à l'état de leurs représentations, — il y a entre ces représentations harmonie préétablie.

Entre la nature de l'objet de sensibilité, et celle de l'objet d'entendement, il existe une complète opposition : le premier n'est fait que de relations, l'autre exclut toute relation. Le premier point n'avait pas encore été développé à l'époque où Kant écrivait l'*Amphibolie*, il le reprit en 1787 dans l'*Esthétique*, et en fit tout spécialement l'objet de la *Deuxième remarque générale sur l'Esthétique transcendentale* [2]. Il donne, dans l'*Esthétique*, ce caractère relatif de tout le contenu de notre intuition, tant interne qu'externe, comme une confirmation de l'idéalité de l'espace et du temps et de tous les objets des sens comme simples phénomènes : « Par de simples relations, une chose en soi ne peut être connue [3]. » Il est donc actuellement tout à

1. Voir Erdm., 510[a].
2. « Tout ce qui, dans notre connaissance, appartient à l'intuition, y écrit-il, (par conséquent les sentiments de plaisir et de peine et la volonté, qui ne sont nullement des connaissances, exceptés) ne contient rien d'autre que de pures relations, relations de lieux dans une intuition (étendue), changement de lieux (mouvement), et lois selon lesquelles ce changement est déterminé (forces motrices). Mais ce qui est présent dans le lieu, ou ce qui, en dehors du changement de lieux, agit dans les choses mêmes, n'est pas donné par là... Il en est de même de l'intuition interne... » (Kehrb., 71,72.)
3. Kehrb., 71.

fait d'accord avec lui-même, il ne fait que reprendre comme majeure ce qui est la mineure de l'argumentation de la deuxième remarque de l'*Esthétique* en déclarant ici qu' « à l'objet d'entendement pur n'appartient intérieurement que ce qui n'a aucun rapport (d'existence) à quelque chose d'autre que lui [1] ». — « Il est nécessaire », reprend-il dans la *Remarque* [2], « qu'il y ait dans les substances en général quelque chose d'interne, qui soit donc affranchi de toutes les relations externes, par conséquent aussi de la composition. » Cela revient à ramener les choses à la simplicité d'éléments sans aucune relation extérieure avec les autres, dès qu'on les considère au point de vue de l'entendement et non plus comme des phénomènes, c'est-à-dire comme des systèmes de relations. « Le simple est donc le fondement de l'intérieur des choses en soi. » On reconnaît le premier principe de la monadologie.

Mais en quoi va consister la nature intime de ces éléments simples? Uniquement dans ce qui n'implique aucune relation extérieure : il n'y a que la pensée qui soit dans ce cas [3]. Nous voilà arrivés nécessairement, par le seul fait de n'avoir tenu aucun compte des données de la sensibilité, au second principe de la monadologie leibnizienne.

Ce n'est pas tout, et ce qui rend tout à fait remarquables, à notre sens, les lignes par lesquelles Kant termine son alinéa, c'est qu'elles résument le double résultat acquis (les réalités sont des éléments simples ; ces monades sont des centres de représentation) d'une façon qui implique déjà l'harmonie préétablie. « Ainsi se trouvent achevées

1. Kehrb., 242.
2. Kehrb., 248..
3. « Quels accidents internes puis-je me représenter, en dehors de ceux que m'offre mon propre sens interne, c'est-à-dire ou ce qui est en soi-même une pensée, ou ce qui est analogue à la pensée ? » (Kehrb., 242.) — Et dans la *Remarque* : « Nous ne pouvons donc attribuer aux substances aucune autre nature interne que celle par laquelle nous déterminons notre propre sens intime, à savoir la nature des représentations. » (Kehrb., 248.)

les monades qui doivent constituer la matière fondamentale de l'univers entier, mais dont la force active ne réside que dans les représentations, par quoi elles n'exercent proprement leur action que sur elles-mêmes[1]. »

Kant ne s'en tient pas à cette simple indication, il consacre tout un alinéa à l'expliquer. Il s'attache à faire sortir de la notion de monade représentative tout ce qu'elle implique ; et, condamnant expressément la thèse de ceux qui prétendaient unir aux principes leibniziens le système de l'influx physique[2], il expose, comme l'enchaînement nécessaire des thèses de quiconque explique le réel du seul point de vue de l'entendement, ce qui paraît bien être en tout cas l'enchaînement nécessaire des thèses de Leibniz[3]. Par là, il rend hommage, c'est certain, à l'esprit systématique de Leibniz, mais en même temps il ruine l'autorité de la métaphysique *dogmatique* la plus profonde. L'erreur du philosophe dogmatique, pour être rejetée dans le choix du point de vue, n'en est pas moins grave. Leibniz prétend atteindre les rapports de la réalité ; or les deux facultés de notre esprit concourent à former ce qui est la seule réalité possible pour nous : celui qui, de propos délibéré ou autrement, laisse de côté un de ces éléments constitutifs de la réalité, se condamne à l'erreur.

1. Kehrb., 248.
2. Tel son maître Martin Knutzen. Cf. notre *Martin Knutzen, la critique de l'harmonie préétablie* (F. Alcan).
3. « C'est précisément pour cela qu'il était nécessaire aussi que son principe du commerce possible des substances entre elles fût une *harmonie préétablie*, c'est pour cela qu'il ne pouvait pas être un influx physique. Car si chaque terme n'est occupé que de son état intérieur, c'est-à-dire de ses propres représentations, il ne pouvait y avoir absolument aucune liaison d'efficacité entre l'état des représentations d'une substance et celui de l'autre, mais il était nécessaire qu'il y eût une troisième cause, et qui influât sur toutes à la fois, pour faire correspondre leurs états les uns avec les autres, non pas il est vrai par une assistance occasionnelle et intervenant d'une façon particulière dans chaque cas individuel (*systema assistentiæ*), mais grâce à l'unité de l'idée d'une cause valable pour toutes les substances, idée dans laquelle il leur est nécessaire à toutes de trouver leur existence et leur permanence, par conséquent aussi leur correspondance réciproque sous des lois universelles. » (Kehrb., 249.)

IV. Matière et forme. — Nous arrivons enfin à la théorie de l'espace et du temps telle qu'elle s'impose du point de vue de l'entendement pur, par conséquent à la théorie leibnizienne de l'espace et du temps, nouveau fruit de la même *erreur de réflexion transcendentale*[1]. Si Leibniz *intellectualise* ce qui est, aux yeux de Kant, la double *forme de la sensibilité*, c'est uniquement parce qu'il se place au point de vue de l'entendement pur, et que par conséquent les objets sont traités comme des choses en soi, — et étant donné son point de vue, il ne peut pas arriver à une autre conclusion.

Quand on considère en effet par le seul entendement les relations extérieures des choses, ou les relations de leurs états successifs, on ne peut se les expliquer que grâce à l'idée de leur action réciproque, et grâce à l'idée de la série dynamique de leurs états. Quant à ce qu'il y a de particulier dans les représentations d'espace et de temps, ce qui en fait quelque chose d'indépendant des êtres dont, pour l'entendement, elles expriment les relations, et de tellement irréductible (tant qu'on ne s'affranchit pas complètement des conditions de l'intuition) à des relations purement intellectuelles qu'il semble, quand on les définit par de telles relations, qu'on laisse échapper de la notion à définir ce qui en fait l'essentiel, il faut bien que le philosophe de l'entendement pur, le *philosophe intellectuel*, en rende compte de quelque façon. C'est cela que Leibniz pense avoir expliqué quand il a invoqué la confusion de notre connaissance. Et c'est cette confusion qui ferait « que ce qui

1. Il est tout à fait légitime que, dans ce chapitre, elle n'arrive qu'en dernier lieu ; en effet nous suivons pour les examiner l'ordre des éléments de la réalité telle que l'entendement pur la conçoit. Il faut donc d'abord déterminer quels sont les êtres qui ont vraiment une existence individuelle, afin de ne pas s'exposer à considérer comme irréductibles et subsistant par conséquent en eux-mêmes une prétendue diversité d'éléments en réalité indiscernables. Nous pouvons ensuite rechercher ce qui constitue leur nature et la cause à laquelle se ramènent leurs véritables relations. Nous arrivons enfin à l'étude des relations apparentes auxquelles il est de fait qu'ils donnent lieu, celles d'espace et de temps.

est une simple forme de relations dynamiques est tenu pour une intuition propre, subsistant par elle-même et antérieure aux choses elles-mêmes [1] ».

Une pareille conception est inévitable, au point de vue où Leibniz est placé. Si nous donnons le nom de matière au déterminable (c'est-à-dire à l'élément qui attend une détermination) et celui de forme à la détermination elle-même, pour l'entendement, la matière se pose avant la forme, car « l'entendement exige que quelque chose soit donné (au moins dans le concept), pour pouvoir le déterminer d'une certaine façon [2] ». Leibniz se conforme à cette exigence lorsqu'il pose « d'abord des choses (les monades), et intérieurement à elles leur faculté représentative, pour fonder sur ces données leur rapport extérieur et le commerce de leurs états (c'est-à-dire de leurs représentations... C'est bien ainsi qu'en fait il devrait en être si l'entendement pur pouvait se rapporter immédiatement aux objets, et si l'espace et le temps étaient des déterminations des choses en soi [3]. » Mais dès que l'on abandonne le terrain de la philosophie intellectualiste, dès que, grâce à une réflexion transcendentale exempte d'erreur, on restitue à la sensibilité ce qui lui appartient, « l'espace et le temps ne sont plus que des intuitions sensibles, dans lesquelles nous déterminons tous les objets uniquement comme phénomènes, et alors la forme de l'intuition, (comme constituant subjectivement la sensibilité), est antérieure à toute matière (aux sensations), par conséquent l'espace et le temps sont antérieurs à tous les phénomènes et à tous les *data* de l'expérience et sont bien plutôt ce qui les rend possibles [4]. » Par conséquent ici encore la théorie de Leibniz apparaît comme une conséquence de *l'amphibolie des concepts de réflexion*, et lorsque la sensi-

1. Kehrb., 249.
2. Kehrb., 243.
3. Kehrb., 243.
4. Kehrb., 244.

bilité reprend ses droits, c'est une théorie diamétralement opposée qui s'impose.

Leibniz n'explique en rien ce qui nous est réellement donné, c'est-à-dire précisément ce que le philosophe doit expliquer. Certes ses affirmations ne peuvent être légitimement rapportées à la réalité nouménale, car des choses en soi nous ne pouvons rien dire. Mais si même notre jugement pouvait atteindre cette réalité absolue, il ne se rapporterait alors en aucune façon à la réalité empirique, aux phénomènes, « qui ne représentent pas les choses en soi [1] ». Si je veux porter des jugements sur les phénomènes, il faut que je tienne compte des conditions dans lesquelles se forme un phénomène, « je ne puis donc alors comparer mes concepts que sous les conditions de la sensibilité [2] ». Quant aux choses en soi, « je ne sais ce qu'elles peuvent être et je n'ai pas besoin de le savoir, parce que jamais une chose ne peut se présenter à moi autrement que dans le phénomène [3] ».

L'examen du détail de la doctrine de Leibniz est terminé ; Kant n'a plus qu'à en tirer des conclusions générales. Ces conclusions sont d'une extrême importance, puisqu'elles expriment l'*impossibilité de toute philosophie transcendante.* Ce qui en diminue cependant l'intérêt pour le lecteur lorsqu'il y arrive, c'est qu'elles ne peuvent pour ainsi dire rien lui apprendre de nouveau. Kant a si fortement ramené les diverses thèses de son adversaire à un principe commun, il a su mettre dans ses critiques une si parfaite unité, qu'il ne peut maintenant que reprendre contre toute détermination possible de la chose en soi l'argumentation qu'il opposait à chacune des déterminations qu'en tentait Leibniz. La force de cette critique du dogmatisme tient précisément à ce qu'elle se concentre tout entière dans cette

1. Kehrb., 250.
2. Ibid.
3. Ibid.

accusation d'*amphibolie* que Kant ne peut maintenant que répéter sous une forme plus générale. Ces dernières pages ne peuvent donc valoir que par la vigueur avec laquelle elles affirment encore que l'esprit n'est pas pure intelligence, et qu'il n'y a donc pas d'autre objet pour lui que l'objet de la représentation, produit commun de la sensibilité et de l'entendement. A cet égard elles ne laissent rien à désirer. Kant sait quelles déceptions cause une philosophie fondée sur une réflexion transcendentale bien conduite, et qui limite par conséquent la connaissance au phénomène, il rappelle lui-même l'éternel reproche que soulève cette limitation et il en montre l'inanité ; il n'est pas de regret d'une sorte de science supra-humaine, dont rien ne fondait la vaine espérance, qui puisse valoir contre la *Critique*. Il montre que c'est une satisfaction tout apparente à un besoin de l'esprit sans objet réel qu'apporte une philosophie transcendante comme celle de Leibniz : si loin que doive aller la science, — et Kant met en elle toute sa confiance, — elle ne nous livrera jamais que le secret des phénomènes, que le secret de ce monde objectivement réel dans lequel nous vivons et nous nous mouvons. « Je n'atteins qu'un intérieur relatif.. Ce qui serait pour l'entendement pur absolument intérieur à la matière, ce n'est qu'une pure chimère, car la matière n'est nulle part un objet pour l'entendement pur... Si cette plainte : *nous n'apercevons pas l'intérieur des choses*, doit signifier que nous ne comprenons pas par l'entendement pur ce que les choses qui nous apparaissent peuvent être en soi, elle est injuste et déraisonnable ; car on demande que sans les sens on puisse connaître les choses, par conséquent en avoir l'intuition, on demande que nous ayons un pouvoir de connaître qui diffère totalement de celui de l'homme non par le degré, mais par l'intuition, par le mode de connaissance ; nous ne serions plus des hommes, mais des êtres dont nous ne pouvons pas même dire s'ils sont possibles, encore moins comment ils sont faits. L'observation

et l'analyse des phénomènes pénètrent dans l'intérieur de la nature et l'on ne peut savoir jusqu'où cela ira avec le temps. Mais ces questions transcendentales qui vont au delà de la nature, nous n'y pourrions pas répondre quand même la nature tout entière serait dévoilée pour nous, car il ne nous est pas donné d'observer notre propre esprit avec une autre intuition que celle de notre sens interne... Le rapport de notre sensibilité à un objet, et ce qu'est le fondement transcendental de cette unité, tout cela est caché sans aucun doute trop profondément..... pour que nous puissions découvrir jamais autre chose que des phénomènes et encore des phénomènes [1]... »

* * *

On pourrait croire que sur ce point la tâche de Kant est achevée, et qu'après ce qu'il vient de dire des prétentions de l'entendement pur, du dogmatisme et de la transcendance, il n'y a rien à ajouter. Il n'en juge pas ainsi, et il complète son chapitre sur l'*amphibolie* par une troisième partie [2] où la critique va devenir encore plus tranchante et plus acerbe, sinon contre la personnalité de Leibniz, du moins contre le point de vue qu'il a choisi. Kant se propose, afin de déterminer avec certitude les limites de l'entendement, de mettre en lumière les causes de cette erreur qu'il appelle *amphibolie*. Il veut remonter à la source de ce « prétendu système de connaissance intellectuelle » auquel s'est trouvé conduit « l'un des plus pénétrants parmi tous les philosophes ».

L'erreur initiale, telle que Kant nous la dévoile immédiatement, n'est pas, comme on s'y attend, une de ces illusions vers lesquelles l'esprit est si invinciblement attiré qu'on a peine à s'en garder au moment même où le cri-

1. Kehrb., 250-1.
2. Kehrb., 252-9.

tique la dénonce. Tout au contraire, c'est une grossière faute de logique. — Il nous semble qu'il est difficile, pour le lecteur de la *Critique de la raison pure*, de retenir un mouvement de surprise et aussi de défiance. Averti qu'il arrive à la cause première de l'illusion dogmatique, il tendait son attention, s'apprêtait à déjouer la subtilité du plus grand des sophistes, et il se trouve en face de ceci :

« Il serait absurde de transformer le *dictum de omni et nullo* de manière à lui faire signifier : ce qui n'est pas contenu dans un concept universel n'est pas contenu non plus dans les concepts particuliers qui lui sont subordonnés, car si ceux-ci sont des concepts particuliers, c'est précisément parce qu'ils renferment en eux plus que ce qui est pensé dans le concept général. C'est pourtant en réalité sur ce dernier principe qu'est construit tout entier le système intellectuel de Leibniz ; il s'écroule donc en même temps que ce principe, avec toute l'équivoque à laquelle il donne naissance dans l'usage de l'entendement[1]. »

Ainsi, c'est à cette énormité que se ramèneraient les raisonnements de ce grand logicien qu'était Leibniz : cela seul qui est vrai du genre est vrai de l'espèce, ou encore à celle-ci : la compréhension de l'espèce est la même que celle du genre !

L'examen, à ce nouveau point de vue, de chacune des thèses de Leibniz déjà étudiées, va vite nous faire comprendre en quel sens se trouve exacte une assertion aussi paradoxale. Kant va effectivement fonder les principales propositions de la philosophie leibnizienne sur un raisonnement qui implique ce sophisme, mais à la condition qu'on accepte sur les rapports de la sensibilité et de l'entendement la thèse de Kant, et non celle de Leibniz. Celui-ci n'a pas commis une faute de logique si grossière par ignorance ou par inadvertance ; c'est la fausseté de son point de vue qui est cause que, *du point de vue*

1. Kehrb., 253.

de la vérité, son argumentation suppose comme majeure l'absurde principe formulé par Kant.

Sur quoi se fonde en effet le *principe des indiscernables*, sinon sur cette idée que, lorsque le concept d'une chose ne contient pas un élément d'individualité (si l'on préfère, un principe d'individuation), cette chose elle-même ne le possède pas, et par conséquent n'est pas discernable. Or, pour Kant, la chose elle-même est à son concept ce que l'espèce est au genre. Son contenu (sa compréhension) n'est donc nullement limité à celui de ce concept, et ce qu'elle contient en plus, c'est précisément ce qui lui appartient au titre d'objet de sensibilité, à savoir par exemple sa place dans l'espace. Kant a donc le droit de dire, une fois admis que sa théorie est la vraie, que les principes de Leibniz l'obligent à ne pas reconnaître à la chose d'autres caractères qu'à son concept, à raisonner par conséquent comme s'il admettait que la compréhension de l'espèce ne débordât pas celle du genre. — Mais est-il besoin de rappeler que pour Leibniz, il n'y a entre le concept de la chose, et la chose en tant que nous la percevons par les sens, d'autre différence que la confusion de l'objet sensible ? Non seulement l'objet sensible ne contient rien de plus que son idée, mais on peut dire qu'il contient moins, si c'est contenir moins que d'être moindre en perfection. S'il fallait absolument établir entre la chose et son concept un rapport d'espèce à genre, c'est donc, peut-on dire, la chose en tant qu'objet sensible qui, pour Leibniz, serait le genre, et le concept de la chose qui serait l'espèce, enrichie par rapport au genre de la distinction, privilège des objets de l'entendement pur. — Sans doute ; aussi le tort de Leibniz est-il précisément de méconnaître les caractères de l'objet sensible à tel point qu'il en arrive à faire un raisonnement aussi fallacieux. Car, aux yeux du critique qui restitue à l'objet sensible ses véritables caractères, ce raisonnement suppose bien la majeure insoutenable que révèle Kant. Or est-il admissible que l'on identifie une chose et l'idée de

cette chose ? Il y a dans la chose un élément qui évidemment n'est pas dans son idée, à savoir son existence en tant que représentation, sa réalité objective, et si celui qui se refuse à constater cette différence évidente se voit attribuer des principes absurdes, c'est à bon droit. « Parce que dans le pur concept d'une chose, il est fait abstraction de maintes conditions nécessaires à une intuition, on admet, par une singulière précipitation, que ce dont on a fait abstraction ne se trouve nulle part, et qu'il n'y a rien dans la chose que ce qui est contenu dans son concept [1]. » Ne peut-on pas dire, de celui qui raisonne ainsi, qu'il confond l'espèce et le genre ?

Il en est tout à fait de même du principe leibnizien en vertu duquel *toutes les réalités sont en harmonie*. Dans le *concept*, il ne saurait y avoir de termes qui s'opposent. La contradiction logique, en effet, le supprime purement et simplement. Dans l'*intuition*, des conditions nouvelles interviennent, comme les directions opposées de deux mouvements qui se neutralisent. Étendre à l'objet réel (dans la constitution duquel intervient la sensibilité) ce qui était vrai du concept, c'est donc ne pas tenir compte de ce que l'espèce contient de plus que le genre et méconnaître ce que la réalité objective ajoute à l'objet d'entendement pur.

Passons à la troisième relation, celle de l'*interne* et de l'*externe*. « A s'en tenir aux purs concepts, l'intérieur est le substratum de toutes les relations ou déterminations extérieures. Donc si je fais abstraction de toutes les conditions de l'intuition, si je m'en tiens au concept d'une chose en général, je puis faire abstraction de toute relation extérieure, et il est pourtant nécessaire qu'il reste un concept de ce qui exprime non une relation, mais seulement des déterminations internes [2]. » Ainsi arrive-t-on, comme Kant l'a déjà montré dans les deux premières parties du chapitre,

1. Kehrb., 253.
2. Kehrb., 254.

à concevoir l'élément simple, qui seul ne renferme en lui nulle relation extérieure, comme dernier substratum de la chose, et à lui attribuer, par analogie avec notre sens intime, le caractère représentatif par lequel se définit la monade. Et tout cela serait vrai « si rien de plus que le concept d'une chose en général n'appartenait aux conditions sous lesquelles seules des objets de l'intuition externe nous peuvent être donnés, conditions dont le concept pur fait abstraction[1] ». Ici encore l'identification de nature, à laquelle s'est résolu Leibniz, du concept avec la chose, lui fait tenir pour inexistant ce qu'il y a en réalité de plus dans la chose que dans le concept. Et c'est précisément parmi ces conditions de l'intuition, dont l'entendement pur fait abstraction, mais qui doivent reparaître dès qu'il s'agit de la chose et non plus de son concept, que se trouve ce qui nous dispense de recourir à des monades. — De quoi s'agit-il en effet? De la nécessité de l'existence de termes intérieurs entre lesquels puissent se produire des relations extérieures. C'est parce que je ne trouve rien dans l'entendement pur qui puisse servir de substratum aux relations extérieures que je suis obligé de conjecturer des éléments simples, les monades. Mais ce substratum des relations extérieures, l'intuition me le fournit sous la forme d' « un espace constitué, avec tout ce qu'il contient, de relations purement formelles ou même aussi réelles[2] ». Le raisonnement des dogmatiques revient donc à ce sophisme : « Puisque, sans un élément absolument intérieur, nulle chose ne peut être représentée *par de simples concepts*, de même dans les choses subordonnées à ces concepts et *dans leur intuition* il n'y a rien d'extérieur qui ne suppose comme fondement quelque chose d'absolument intérieur[3]. » C'est bien l'application à la thèse de la monadologie du raisonnement absurde décou-

1. Kehrb., 255.
2. Ibid.
3. Ibid.

vert par Kant à la base de toute la doctrine leibnizienne.

Il reste, sur ce troisième point, un aspect de la vérité à faire ressortir. C'est que, si l'intuition nous fournit tout ce qui est nécessaire pour que nous puissions résoudre toutes nos représentations en rapports, en même temps et par là même, elle limite notre connaissance au phénomène. — L'erreur de Leibniz est de n'avoir pas vu qu'on ne doit pas, qu'on ne peut pas sortir de cette connaissance phénoménale. Il a raison de ne pas vouloir comprendre que des relations extérieures puissent exister sans quelque chose de positif qui les fonde, sans qu'il y ait des termes en relation. Du point de vue de l'entendement pur en effet, cela ne se comprend pas. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Simplement qu'il ne faut pas essayer de se placer au point de vue de l'entendement pur. Des difficultés légitimement soulevées par Leibniz sort, non la connaissance de telle ou telle existence nouménale, mais la preuve de l'impossibilité pour nous d'échapper aux conditions de la connaissance phénoménale. Il ne faut pas partir d'une prétendue connaissance intellectuelle, pour dénaturer ensuite la connaissance sensible en omettant d'y réintroduire ses éléments propres, dont on a d'abord fait abstraction. Partons au contraire de la représentation telle qu'elle est donnée. Elle se résout tout entière en rapports, et par conséquent, si je supprime ces rapports, il ne reste rien, ma pensée n'a plus d'objet : voilà le fait. Que devons-nous conclure de ce fait, sinon que nous pouvons nous représenter la chose en tant que *phénomène*, puisque l'existence du système de rapports qui la constitue est possible dans l'intuition, mais qu'il ne saurait être question de la connaître en tant que *chose en soi* (c'est-à-dire là où l'existence des rapports qui la constituent cesse d'être concevable) ? Pourvu qu'on prenne la représentation pour ce qu'elle est, un phénomène, la possibilité de son existence se comprendra fort bien ; c'est lorsqu'on prétend en changer la nature qu'on ne peut plus en rendre compte.

Tirons de là cette leçon qu'il ne faut pas en changer la nature, au lieu de nous arroger le droit de nous accorder comme des réalités ce dont nous avons besoin pour résoudre le problème, une fois que nous l'avons faussé [1].

Enfin il est évident que la critique de la théorie leibnizienne de l'*espace* peut être conduite selon la même méthode. Au point de vue des « purs concepts », on ne peut pas *penser* les rapports des choses autrement que les pense Leibniz, il faut admettre que l'une est la cause des déterminations qui se produisent dans l'autre, et c'est le seul rapport qu'on puisse concevoir entre elles. Mais pourquoi ? Tout simplement parce que c'est là « notre concept intellectuel de relation [2] ». Nous avons fait abstraction de l'intuition, et par là nous avons supprimé ce qui explique comment les éléments du divers peuvent « déterminer leur lieu » les uns par rapport aux autres, à savoir un espace, forme de la sensibilité, « antérieur pourtant à toute causalité empirique [3] ».

Voilà donc les quatre thèses leibniziennes auxquelles s'était attaché Kant de nouveau réfutées. La discussion n'est cependant pas complètement terminée. Si l'erreur de Leibniz en effet consiste à mettre toute réalité dans le concept, à négliger de propos délibéré l'intuition sensible comme une forme inférieure de connaissance, à attribuer au philosophe l'impossible tâche d'arriver jusqu'à la réalité absolue conçue comme un objet d'intelligence pure,

1. « Ce que nous connaissons de la matière n'est que rapports..... Si je fais abstraction de ces rapports, je n'ai plus rien à penser : cela ne supprime pas le concept d'une chose comme phénomène, cela ne supprime pas non plus le concept d'un objet *in abstracto*, mais bien toute possibilité d'un tel objet, déterminable par de purs concepts, c'est-à-dire d'un noumène. Cela surprend il est vrai d'entendre qu'une chose doive être complètement constituée de rapports, aussi une telle chose est-elle un pur phénomène et ne peut-elle absolument pas être pensée par de pures catégories ; elle réside elle-même dans le simple rapport de quelque chose en général aux sens. » Kehrb. 256.

2. Kehrb., 256.

3. Ibid.

il reste à se demander ce que peut bien signifier pour l'homme cette notion d'*objet de l'intelligence pure.* Puisque de tels objets se trouvent être la matière de toute la réflexion des dogmatiques, il faut que nous sachions quelle idée il leur est possible de s'en faire, à supposer qu'il leur soit possible de s'en faire quelque idée. Kant vient de critiquer la doctrine leibnizienne uniquement en montrant qu'elle néglige l'intuition a priori et les éléments nouveaux qui s'y trouvent contenus ; il va maintenant établir que, sans ces éléments, notre connaissance n'a pas seulement un objet dénaturé, mais n'a véritablement plus d'objet du tout. Par là il se trouve ramené à la conclusion à laquelle aboutissent déjà ses précédentes réfutations du dogmatisme : la sensibilité condition de toute réalité objective, nos connaissances limitées en même temps que garanties. C'est parce que toute cette discussion est inspirée, non par une vaine ardeur de polémique, mais par une préoccupation vraiment critique, c'est parce qu'elle a son rôle dans l'œuvre d'établissement de la théorie de la science, qu'elle doit toujours en revenir à la distinction de ce qui échappe à la nature de notre connaissance et de ce phénomène qui est nécessairement le seul objet de nos recherches utiles.

Qu'est-ce donc qu'un *objet purement intelligible* ? La première idée qui vienne à l'esprit, c'est qu'on entend par là un objet de l'entendement pur. Mais l'entendement, ce sont les catégories, et il ne saurait être question d'un objet des catégories réduites à elles-mêmes [1]. Kant n'a pas à démontrer ici ce point, car ce serait recommencer l'*Analytique transcendentale.* Rappelons-nous la fameuse

1. « Si par objets purement intelligibles nous entendons des choses qui soient pensées par de pures catégories, sans nul schème de la sensibilité, de tels objets sont impossibles. Car la condition de l'usage objectif de tous nos concepts d'entendement est uniquement notre mode d'intuition sensible, par lequel les objets nous sont donnés, et si nous en faisons abstraction, nos concepts n'ont absolument nulle relation à quelque objet que ce soit. » (Kehrb., 256.)

formule qui nous frappe dès la seconde page de l'introduction à la *logique transcendentale* : *Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles* [1].

A défaut de notre intuition sensible, de notre intuition dans l'espace et le temps, ne pourrait-il y avoir une autre sorte d'intuition qui, de concert avec les catégories de l'entendement, donnât lieu à l'existence de cet *objet intelligible* dont nous cherchons à comprendre la possibilité? Mais si, pour la commodité de la démonstration, on se place dans cette hypothèse, ce sont nos catégories qui se trouvent sans emploi, car ce n'est pas à une intuition quelle qu'elle soit, c'est à la nôtre qu'elles sont appropriées, comme l'a montré l'*Analytique* [2].

Dans ces conditions, quel sens reste-t-il qu'on puisse attribuer à cette expression d'objet purement intelligible ? On peut conserver le terme (ne peut-on pas toujours conserver un terme ?), mais en ne lui laissant qu'une valeur toute négative, et en ne prétendant l'employer à exprimer que la relativité de la connaissance. Si l'objet purement intelligible en effet est l'objet d'une intuition non sensible, nous n'en avons plus absolument aucune connaissance : par définition nous n'en avons plus de connaissance sensible, et nous n'en avons pas non plus de connaissance conceptuelle puisque nos catégories cessent de s'appliquer à lui. Que deviennent alors les *noumènes* ? Simplement l'expression de ce fait que « notre mode d'intuition ne

1. Kehrb., 77. « De là vient », ajoutait notre philosophe, « qu'il est aussi nécessaire de rendre sensibles ses concepts (c'est-à-dire de leur adjoindre l'objet dans l'intuition) que de se rendre intelligibles [verständlich] ses intuitions (c'est-à-dire de les soumettre à des concepts). Les deux pouvoirs ou facultés ne peuvent pas non plus intervertir leurs fonctions. L'entendement ne peut avoir l'intuition de rien, et les sens ne peuvent rien penser. Ce n'est que s'ils s'unissent que la connaissance peut naitre... »

2. « Quand même on voudrait admettre une sorte d'intuition autre que notre intuition sensible, ce sont nos fonctions de penser qui n'auraient plus aucune signification au regard de cette intuition. » (Kehrb., 256.)

s'étend pas à toute chose, mais seulement aux objets de nos sens, par conséquent que la valeur objective en est limitée, et qu'il reste donc place pour quelque autre mode d'intuition, et par là aussi pour des choses comme objets de ce nouveau mode [1]. » — « Mais alors, » continue Kant, « le concept d'un noumène est problématique, nous entendons qu'il est l'idée d'une chose dont nous ne pouvons dire ni qu'elle est possible ni qu'elle est impossible, puisque nous ne connaissons nulle autre sorte d'intuition que notre intuition sensible, et nulle sorte de concepts que les catégories, mais que ni les uns ni les autres ne sont à la mesure d'un objet extra-sensible. »

Si donc ce concept de noumène offre un sens à qui sait l'interpréter, c'est parce que les formes de la sensibilité ne prennent dans le divers de l'expérience pour en faire la matière de l'entendement que ce qui convient à leur nature, que ce qui se prête à la transformation qu'il leur appartient d'opérer, et que, par conséquent, en dehors de ce que transforme ainsi la sensibilité a priori, il peut y avoir quelque chose. Si d'autre part ce concept de noumène reste purement problématique, c'est parce que de ce quelque chose, que la sensibilité a laissé en dehors de ses prises, nous ne pouvons rien savoir. Il faudrait en effet, pour qu'il y eût là pour nous un objet de connaissance possible, que notre autre source de connaissance, l'entendement, pût s'en emparer. Mais l'entendement, dont le rôle est de *penser* les données de la sensibilité, limite ces données, mais ne les accroît pas. Les catégories ne sont par elles-mêmes que « de simples formes subjectives de l'unité de l'entendement, mais sans objet [2] ». Pour s'exercer, il leur faut la matière fournie par la sensibilité : on ne peut donc compter sur elles pour nous donner une connaissance des choses en soi. — Le noumène, étant hors du domaine de la

1. Kehrb., 256-7.
2. Kehrb., 257.

sensibilité, est a fortiori hors du domaine de l'entendement. Si la réalité absolue déborde des limites de la connaissance humaine, le noumène est ce qui se trouve ainsi hors du champ d'action de l'esprit. Pour le pénétrer, pour s'en saisir, il faudrait une intuition d'un tout autre ordre que la nôtre, dont par conséquent nous ne pouvons rien dire, et aussi un entendement tout autre que le nôtre, dont nous ne pouvons rien dire non plus, « qui est lui-même un problème », écrit Kant[1]. Tous les éléments constitutifs du noumène sont donc problématiques, si bien que Kant, parlant avec une précision rigoureuse, aboutit à cette formule : le noumène n'est pas un objet, c'est un problème (Aufgabe), « ce problème inévitablement lié à la limitation de notre sensibilité : ne peut-il y avoir des objets tout à fait indépendants de cette intuition de la sensibilité[2] ? ».

L'indétermination dans laquelle doit rester nécessairement pour nous le noumène, sorte de problème insoluble dont l'énoncé seul nous serait donné, est certes fortement établie. Kant a cependant de bonnes raisons pour ne pas s'en tenir là. — Avant tout, en examinant de plus près la nature et l'origine de ce concept problématique, il se trouve tout naturellement conduit à dégager les causes et la genèse de l'illusion des dogmatiques. La fin du chapitre va nous faire comprendre comment ils peuvent prendre cette idée problématique pour une réalité connaissable. — En outre l'idée du noumène tient dans la philosophie de Kant une place si importante et si spéciale qu'il ne peut pas risquer de laisser place à un malentendu. D'une part, il faut qu'on comprenne bien que la *connaissance* du noumène n'est pas possible, et pourquoi, et c'est par là que s'exprime le plus nettement l'opposition du criticisme au dogmatisme. Mais d'autre part, il ne faut pas qu'on con-

1. Kehrb., 257.
2. Ibid.

fonde le criticisme avec l'idéalisme, ce qui serait à la fois méconnaître l'originalité de Kant et le sens véritable de sa doctrine. Cette confusion sera vraiment rendue bien difficile après qu'il aura montré l'origine dans l'esprit de l'idée de noumène, et qu'il aura tant insisté sur la valeur exacte qu'elle conserve légitimement.

La source de l'idée du noumène se trouve dans l'entendement. Il est impossible de limiter la sensibilité, de lui interdire la connaissance de la chose en soi, sans introduire dans la discussion, ne fût-ce que comme un problème à élucider, l'idée de chose en soi. Comment soutenir que la sensibilité transforme en une matière pour l'entendement le divers de l'expérience sans dire par là-même qu'il y a un divers de l'expérience, et sans soulever la question de savoir si les formes a priori de la sensibilité s'emparent de tout ce qu'il contient? Ce quelque chose qui peut-être reste en dehors du domaine organisé, c'est-à-dire limité, par la sensibilité et l'entendement, est devenu, par cela seul que nous avons pensé à sa possibilité, un objet de l'entendement. Reste à déterminer de quelle nature est cet objet.

Ce n'est pas un objet *empirique*: c'est précisément comme extérieur à toute expérience possible que l'entendement se trouve amené à le concevoir. Ce ne peut donc être qu'un objet *transcendental*. — Mais de ce terme dont nous concevons a priori la possibilité, que savons-nous? Nous ne pouvons lui appliquer aucune des déterminations qu'il appartient à l'entendement de réaliser, mais seulement lorsqu'une intuition sensible lui est fournie. C'est donc un objet auquel nous ne pouvons attribuer ni grandeur (quantité), ni réalité (qualité), ni substance (relation). — Il y a plus. Ce n'est pas même un objet auquel nous ne puissions attacher aucune détermination, mais dont nous puissions affirmer du moins qu'il se trouve hors de nous. Il se peut que la sensibilité se soit assimilé tout ce qui était la chose en soi, que ce soit en nous qu'il faille la cher-

cher. Nous ne pouvons savoir si elle est transcendante ou immanente [1].

Nous sommes donc ignorants de sa nature à ce point que nous ne pouvons pour ainsi dire en parler que d'une façon négative. En l'appelant noumène, nous ne pouvons rien prétendre indiquer d'elle, sinon qu'elle n'est pas sensible.

Cette notion qui se trouve nécessairement introduite dans la connaissance ne peut entrer dans la constitution d'aucun *objet* digne de ce nom ; elle est condamnée par son origine à rester inutilisée ; elle a pour seule raison d'être de réserver un espace vide que rien ne pourra meubler, ni l'expérience, ni l'entendement, de signifier qu'il arrive un moment où nous ne savons plus, où nous ne pouvons plus savoir [2].

La critique de l'entendement lui interdit donc rigoureusement de sortir du champ des phénomènes. Mais on voit aussi que, si elle ramène à sa juste valeur le concept de noumène, elle ne le condamne pas d'une manière absolue. Il n'est pas en lui-même et nécessairement une source d'erreurs ; en un certain sens il est même utile, puisqu'il contribue à délimiter le domaine de la connaissance. Il constitue cependant un danger par la tentation qu'il fait

1. « L'entendement limite donc la sensibilité sans donner pour cela d'extension à son propre domaine, et tout en l'avertissant de ne pas prétendre arriver jusqu'aux choses en soi, mais de s'en tenir aux phénomènes, il conçoit une chose en soi, mais seulement comme un objet transcendental qui est la cause du phénomène (par conséquent qui n'est pas lui-même un phénomène) et ne peut être pensé ni comme grandeur, ni comme réalité, ni comme substance, etc. (parce que ces concepts exigent toujours des formes sensibles dans lesquelles ils déterminent un objet) ; de l'objet transcendental nous ne savons donc absolument pas s'il se trouve en nous ou aussi hors de nous, s'il serait supprimé en même temps que la sensibilité, ou si, celle-ci éliminée, il subsiste encore. » (Kehrb., 257-8.)

2. « Comme nous ne pouvons lui appliquer aucun de nos concepts d'entendement, cette idée reste vide pour nous et ne sert à rien qu'à indiquer les limites de notre connaissance sensible et à laisser libre un espace que nous ne pouvons remplir ni par une expérience possible, ni par l'entendement pur. » (Kehrb., 258.)

naître, et à laquelle toute la faute des dogmatiques est de ne pas savoir résister. Ces philosophes oublient que cette idée du noumène n'est légitime qu'à la condition de rester limitative et problématique, que le noumène constitue une pensée tout à fait vide, et qui, dès qu'elle cesse de l'être, devient illusoire. Ils oublient que les concepts de l'entendement n'ont de valeur que pour s'appliquer à des données de la sensibilité[1] : à cette notion fournie par l'entendement pur à l'exclusion de la sensibilité, bien plus, à cette notion formée par opposition à tout ce qui peut être une donnée de la sensibilité, ils attribuent une réalité objective. En un mot leur faute est de faire de l'entendement un *usage transcendental* au lieu de le laisser à sa véritable destination, qui est de servir à un usage empirique[2].

Au lieu d'attendre d'avoir des intuitions pour y appliquer leurs concepts d'entendement, ils prétendent devancer l'intuition. Dans leur système, « les objets, c'est-à-dire les intuitions possibles, doivent se régler sur les concepts, et non les concepts sur les intuitions possibles (comme sur ce qui seul fonde leur valeur objective[3] ».

Mais ce n'est pas tout. Kant prétend aller plus loin encore, et découvrir le fondement de cette théorie des limites de la connaissance qui est le contraire de la sienne.

1. « Sans la sensibilité, aucun objet ne nous serait donné..... des pensées sans contenu sont vides. » (Kehrb., 77.) — « C'est une chose très remarquable que nous ne pouvons apercevoir la possibilité d'aucune chose par la seule catégorie, mais qu'il nous est toujours nécessaire d'avoir une intuition à notre disposition pour y appliquer la réalité objective du concept pur de l'entendement... » (Kehrb., 217.) — « Nous avons vu que tout ce que l'entendement tire de lui-même. sans l'emprunter à l'expérience, ne peut quand même servir qu'à l'usage exclusif de l'expérience. » (Kehrb., 222.) – Cf. aussi Kehrb., 256, que nous avons déjà cité page 50.

2. « Voici ce qu'est l'usage transcendental d'un concept dans un principe », écrivait Kant dans son chapitre sur la distinction du phénomène et du noumène, « c'est de le rapporter aux choses en général et en soi. Quant à son usage empirique, il consiste à l'appliquer uniquement aux phénomènes, c'est-à-dire aux objets d'une expérience possible. » (Kehrb., 223.)

3. Kehrb., 258.

Comment se fait-il que, pour les dogmatiques, l'entendement puisse prétendre imposer ainsi sa loi à la sensibilité ? « La cause de cela est à son tour que l'aperception, et avec elle la pensée, est antérieure à toute organisation déterminée possible des représentations [1]. ». Il y a là une véritable source d'illusion, et c'est ce qui explique, naturellement sans la justifier, l'erreur dogmatique. La pensée étant antérieure à la sensibilité, « nous pensons quelque chose en général et nous le déterminons par les sens à un certain point de vue », mais l'entendement déborde en quelque sorte les limites de l'intuition sensible, « nous distinguons l'objet universel et représenté *in abstracto* de l'intuition que nous en avons ». Nous pensons donc en quelque sorte à vide, « il nous reste une façon de déterminer notre objet par la seule pensée qui est, il est vrai, une pure forme logique sans contenu, mais qui nous semble cependant une manière dont l'objet existe en soi (*noumenon*) [2]». — Peut-être pourrait-on dire que la différence entre la matière possible de la connaissance, et ce qui en devient, grâce aux formes a priori de la sensibilité, le donné soumis à l'entendement constitue la réalité problématique du noumène, et que la différence entre l'usage possible des concepts de l'entendement et leur usage réel par leur application au donné de la sensibilité crée l'illusion du noumène, en transformant en un être transcendant et intelligible ce qui ne pouvait subsister que comme limitation indéterminée de notre savoir.

Tels sont les textes dont l'étude peut suffire, nous semble-t-il, à faire connaître l'opinion de Kant sur la théorie leibnizienne de la sensibilité et sur ses conséquences dans tout le domaine philosophique [3]. Nous voudrions, avant

1. Kehrb., 258.
2. Kehrb., 258-9.
3. Ce sont les seuls auxquels nous nous arrêtions pour le moment dans la *Critique de la raison pure*, parce que ce sont les seuls où Kant

de quitter la *Critique*, en rappeler en quelques mots la signification et la liaison.

*
* *

L'*espace* et le *temps* ne sont pas des déterminations ou des rapports de substances absolues, et c'est ce que l'*Esthétique* a d'abord établi. Loin d'être de simples déterminations, ce sont des notions antérieures à ces objets dont on prétend les faire dépendre ; loin de participer au caractère absolu de réalités se suffisant à elles-mêmes, ce sont essentiellement des formes subjectives qui relativisent les termes auxquels elles s'appliquent, car ce n'est que grâce à elles que ceux-ci entrent dans le « donné » sur lequel travaille l'entendement.

La *connaissance sensible* est tout entière relative à l'esprit, nos intuitions ne nous livrent jamais que le phénomène ; nous n'atteignons par la sensibilité ni un terme absolu ni un rapport entre des termes absolus, parce que tous les objets dans l'espace et dans le temps dépendent de la constitution subjective des sens. Il faut renoncer à l'espoir d'entrevoir ou de pressentir l'être à travers la sensibilité, qui devient une dangereuse source d'erreurs dès qu'on en oublie la valeur relative. Cela, c'est encore à l'*Esthétique* qu'il appartenait de le faire valoir.

Enfin les mirages de la *pseudo-connaissance d'entendement pur* s'évanouissent eux-mêmes lorsqu'on rend à la sensibilité ainsi comprise le rôle qui lui appartient légitimement, lorsqu'une réflexion transcendentale rigoureusement conduite remet toute connaissance à sa véritable place et en fait apercevoir la source authentique. La sensibilité, loin d'être la confusion de l'intelligence, est quel-

prenne expressément à partie Leibniz ou son école, soit pour se défendre, soit pour attaquer. Si nous considérions comme des jugements sur Leibniz toutes les attaques contre la métaphysique dogmatique, nous risquerions de nous égarer bien vite, et c'est une grande partie de la *Critique* qu'il faudrait citer.

que chose de positif, un donné dont il faut tenir compte dans la constitution de notre savoir, sous peine de s'illusionner grandement sur la valeur réelle de ce savoir. — Ainsi ce n'est pas seulement la portée de la connaissance sensible, c'est celle de l'intelligence elle-même que fausse la théorie leibnizienne de la sensibilité. Sans la correction de cette erreur il ne saurait y avoir de critique sincère et efficace de la raison, et c'est ce qu'a prouvé l'appendice à l'*Analytique*.

CHAPITRE II

LA RESPONSABILITÉ DES ERREURS TRANSPORTÉE DE LEIBNIZ A SES SUCCESSEURS

I. Les premiers principes métaphysiques de la science de la nature, 1786. — Examen de la nouvelle manière de voir de Kant.

Les jugements rendus par Kant en 1781 sur les erreurs que nous venons d'étudier devaient conserver à ses yeux un caractère définitif. Mais un changement d'une importance capitale ne tarde pas à se produire dans ses opinions sur l'origine historique de ces erreurs. Dans la *Critique*, il les attribue à Leibniz, l'école leibnizio-wolfienne ne fait que les propager ; quelques années plus tard, c'est aux disciples seuls qu'il en fait porter la responsabilité.

C'est dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* de 1786 que nous rencontrons la première manifestation, dans un ouvrage écrit pour le public, de cette manière de voir. « Le théorème mathématique de la divisibilité infinie de la matière », y écrit-il [1], « théorème qui suppose la plus grande distinction dans le concept de l'espace, on l'attribuait donc à une représentation confuse de l'espace, que le géomètre aurait prise pour base. Il était

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Premiers principes métaph. de la dynamique, scolie II du théorème IV (Ed. Hartenstein de 1867, t. IV, p. 399. Trad. Andler et Chavannes, p. 41)

alors loisible au métaphysicien de composer l'espace de points et la matière de parties simples, et de mettre ainsi (du moins selon lui) la distinction dans ce concept. Le principe de cette erreur se trouve dans une monadologie mal comprise, car la monadologie ne se rattache point à l'explication des phénomènes naturels; elle est une notion platonicienne du monde développée par Leibniz, et d'ailleurs exacte en elle-même dans la mesure où le monde, considéré non pas comme un objet des sens, mais comme une chose en soi, est un pur objet de l'entendement, qui toutefois sert de fondement aux phénomènes sensibles. Or sans doute,dans les choses en soi,le composé doit être constitué par le simple; car ici les parties doivent être données avant toute composition. Mais dans le phénomène, le composé n'est point constitué par le simple, car le phénomène ne saurait jamais être donné autrement que comme composé(comme étendu); ses parties ne peuvent donc être données que par la division; elles ne sont pas antérieures au composé, mais ne peuvent être données qu'en lui. Aussi la pensée de Leibniz n'était-elle pas, autant que je puis la comprendre, de définir l'espace comme un ordre d'êtres simples situés les uns à côté des autres ; il plaçait bien plutôt cet ordre à côté de l'espace, et comme lui correspondant, mais dans un monde purement intelligible (inconnu de nous) ; il ne soutenait donc pas autre chose que ce que nous avons montré ailleurs, à savoir que l'espace, aussi bien que la matière dont il est la forme, ne contient pas le monde des choses en soi, mais seulement le phénomène de ce monde, et qu'il n'est lui-même que la forme de notre intuition sensible externe. »

On voit que, d'après cette nouvelle interprétation, le principe des erreurs combattues par Kant n'est plus dans la monadologie, mais dans la monadologie *mal comprise* ; quant à Leibniz lui-même, *il ne soutenait pas autre chose que ce que Kant a montré, à savoir que l'espace... n'est que la forme de notre intuition sensible externe* !

Remarquons qu'en déclarant ici que « la monadologie est exacte en elle-même, dans la mesure où le monde est un pur objet de l'entendement », Kant ne fait que répéter ce qu'il a déjà affirmé et, nous venons de le voir, expliqué avec une parfaite clarté dans l'*amphibolie des concepts de réflexion*. Mais d'après cet appendice à l'*analytique*, c'est Leibniz lui-même qui a commis cette faute d'une incalculable portée d'identifier le monde de l'intuition avec le monde des choses en soi [1], tandis qu'actuellement, ce qui est laissé à Leibniz, c'est d'avoir « développé une notion platonicienne du monde, d'ailleurs exacte en elle-même », et la part qui revient à ses malheureux disciples, c'est d'avoir faussé le sens de la doctrine du maître en l'appliquant à ce pour quoi elle n'était pas faite, à savoir le monde des phénomènes. Dans la *Critique de la raison pure*, c'est contre Leibniz qu'est dirigé tout entier le chapitre sur l'*amphibolie*, dans les *Premiers principes métaphysiques*, le système intellectuel de Leibniz, à le considérer en lui-même, est bien resté ce qu'il était selon la *Critique*, et à ce titre, il est *exact* ; quant à la faute commise par les disciples, Leibniz n'en est pas responsable, et cette faute c'est précisément l'*amphibolie*.

Il y a plus. Si Kant se contentait désormais de juger en eux-mêmes les raisonnements que construit Leibniz du point de vue de l'entendement pur, s'il se gardait soigneusement de considérer comme remontant jusqu'à lui la confusion qu'il éprouvait si peu de scrupules à lui imputer

1. Remettons-nous sous les yeux ces quelques citations :
Leibniz prenait les phénomènes pour des choses en soi, par conséquent des *intelligibilia*, c'est-à-dire des objets de l'entendement pur (Kehrb., 241). — Leibniz faisait de toutes les substances, parce qu'il se les représentait comme noumènes, et même des parties constitutives de la matière... des sujets simples (Kehrb., 242-3). — Leibniz intellectualisait les phénomènes, comme Locke avait sensualisé les concepts de l'entendement (Kehrb., 246). — La monadologie leibnizienne n'a pas d'autre fondement sinon que ce philosophe ne se représentait la différence de l'intérieur et de l'extérieur qu'uniquement par rapport à l'entendement (Kehrb., 248). — C'est bien réellement sur ce principe [absurde] qu'est fondé tout le système intellectuel de Leibniz (Kehrb., 253).

quelques années auparavant, le changement serait déjà considérable et il conviendrait d'y être très attentif. Mais en fait Kant va beaucoup plus loin. Loin de se borner à faire grâce à l'auteur de la *Monadologie* de « l'absurdité » sur laquelle nous l'avons vu insister si complaisamment, loin de s'en tenir à un silence généreux ou prudent, il attribue à Leibniz sur la nature de la réalité de l'espace et des objets qui y sont contenus une théorie précise, diamétralement opposée à celle des « Leibniziens » et identique à celle de la *Critique*: « Il ne soutenait pas autre chose que ce que nous avons montré. »

Quelle preuve apporte-t-il de cette étrange assertion ? Il n'est guère dans ses habitudes de se dispenser de preuves. — Si pourtant c'était le cas cette fois, son silence laisserait place à bien des suppositions. On pourrait penser par exemple que la lecture d'un passage de Leibniz avait, à tort ou à raison, modifié son jugement primitif. Un ouvrage pour ou contre Leibniz ou une conversation avec un philosophe aurait même pu l'influencer ainsi. — Mais le texte que nous avons sous les yeux nous détourne d'une pareille hypothèse ; Kant nous laisse parfaitement voir les raisons de son opinion actuelle sur le sens de la doctrine leibnizienne, et elles sont d'un tout autre ordre.

Kant reconstruit la pensée de Leibniz. Il la reconstruit en partant de ce double principe que la doctrine de la *Critique* est la seule qui tienne logiquement debout, — et qu'un penseur aussi pénétrant que Leibniz n'a pas pu accepter un point de vue absurde. — Sans doute, si notre interprétation n'était pas confirmée par d'autres textes plus importants, ceux de l'écrit contre Eberhard, nous la proposerions sous une forme plus hypothétique. Mais l'œuvre de 1790, à laquelle nous allons arriver, nous éclaire; elle nous permet de comprendre que dès 1786, la raison tout au moins essentielle dont Kant s'autorise pour attribuer à Leibniz ses propres idées sur l'espace et la connaissance sensible, c'est la valeur intrinsèque qu'il leur prête : « Sans

doute, dans les choses en soi, le composé doit être constitué par le simple, car ici les parties doivent être données avant toute composition. Mais dans les phénomènes..., aussi la pensée de Leibniz n'était-elle pas, autant que je puis la comprendre, de... » Entendons non pas seulement : autant que je puis la connaître, la pénétrer, mais : autant que je puis me l'expliquer, la justifier. C'est ce que comprend Kant qui est la mesure de ce qu'a dû penser Leibniz.

A qui incombe donc, selon l'auteur des *Premiers principes métaphysiques*, la responsabilité de si graves altérations de la pensée de Leibniz ? Serait-ce à Wolf qui, en systématisant et en vulgarisant la doctrine du maître, en a tellement étendu l'action qu'il en est comme le second père? Rien ne nous paraît moins probable. Si Kant a peine à admettre qu'un grand philosophe ait pu, sur les questions essentielles, enseigner ce que lui, Kant, considère comme absurde, il devait être peu porté à admettre que l'altération de la pensée leibnizienne ait commencé avec Wolf, qu'il admire, ne l'oublions pas, comme un très grand homme [1]. Lorsqu'il l'attaque, c'est comme représentant du dogmatisme, et dans les passages où il ne fait pas meilleure part à Leibniz.

D'ailleurs nous avons une autre raison, et celle-là d'un caractère moins général, de penser que tout au moins en 1786, Kant considère Wolf plutôt comme une victime de ceux qui dénaturent le sens de la philosophie leibnizienne que comme le principal coupable. Dans le même scolie qui contient l'important passage sur Leibniz que nous venons de citer, on peut lire un peu plus haut : « Un grand homme, qui peut-être contribue plus que personne à maintenir le prestige des mathématiques en Allemagne, a souvent

1. Voir la préface à l'édition de 1787 de la *Critique de la raison pure*, pp. 29-30 de l'éd. Kehrbach.

repoussé les prétentions des métaphysiciens à renverser les théorèmes de la géométrie touchant l'infinie divisibilité de l'espace. Il a rappelé à bon droit *que l'espace ne fait partie que du côté phénoménal des choses externes*. Mais on ne l'a pas compris. On a pris cette proposition comme si elle signifiait : l'espace nous apparaît en lui-même, il est d'ailleurs une chose en soi ou un rapport des choses en soi, mais le mathématicien le considère seulement en sa qualité de phénomène. On aurait dû entendre au contraire que l'espace n'est point une propriété inhérente en soi à une chose hors de nos sens ; il n'est que la forme subjective de notre sensibilité, sous laquelle nous apparaissent les objets des sens externes dont la nature intime ne nous est pas connue ; c'est ce phénomène que nous appelons alors matière. » — Or le grand homme dont il s'agit ici est certainement Wolf qui, notamment dans son *Ontologie*, enseigne que l'étendue naît de l'extériorité des parties des corps composés, que les éléments de ces composés sont bien des substances simples, mais qui ne sont pas données dans l'expérience. On sait d'ailleurs avec quelle ardeur Wolf avait appliqué la méthode mathématique à la démonstration philosophique, et qu'il avait par là assuré singulièrement — un peu trop peut-être — le prestige des mathématiques. — On voit donc combien Kant est éloigné de faire remonter à lui la responsabilité de l'altération de la pensée de Leibniz. Il commente au contraire sa pensée avec une telle bienveillance, qu'on se demande presque pourquoi Wolf, lancé dans une si bonne voie, n'a pas écrit lui-même l'*Esthétique transcendentale* ! Il est vrai que Kant, en expliquant comment « on aurait dû entendre » la phrase de Wolf, ne dit pas d'une manière tout à fait formelle que celui qui l'a écrite l'entendait ainsi. Mais en tout cas, ce qu'il dit très formellement, c'est que Wolf a eu le même sort que Leibniz *: on l'a mal compris*.

Quels sont donc, encore une fois, les véritables auteurs responsables de cette philosophie contre laquelle lutte Kant, et qui, loin de répandre l'esprit de la doctrine des « grands hommes » qui l'ont précédé, la méconnaît et la discrédite? — Nous croirions volontiers que Kant ne se charge pas d'atténuer la faute de ses contemporains en en recherchant les origines. Il ne lui appartient pas de remonter jusqu'aux faiblesses ou aux obscurités de ses illustres devanciers, et de peser les responsabilités de chacun dans l'achèvement des théories fausses. D'abord pourquoi l'eût-il fait? Il n'est pas un historien de la philosophie, il est un philosophe. Ce qui lui importe, c'est de prouver que ses théories, à lui, sont exactes, et d'écarter par une critique rationnelle tout ce qui obstrue la route royale de la science. — D'autre part, l'interprétation de la pensée des grands philosophes est parfois très difficile. Lorsqu'on ne veut pas en faire par soi-même une étude spéciale, on ne peut guère la discuter, car on risque, en les combattant à propos d'affirmations de leurs prétendus disciples, de leur attribuer des erreurs qu'ils n'ont jamais commises. On y gagne tout juste, dit Kant, de mettre contre soi leurs admirateurs. Mieux vaut à tous égards s'en prendre aux vivants, qui peuvent se défendre. — Kant d'ailleurs n'avait-il pas pu voir, à l'occasion de sa *Critique de la raison pure*, jusqu'à quel point peut être méconnue et dénaturée la pensée des auteurs originaux? On sait combien l'avait irrité, entre autres écrits, la fameuse « recension » de Garve et Feder ; les *Prolégomènes* le disent assez haut. Si bien qu'il devait être à la fois plein de défiance devant les interprétations que donnaient de Leibniz et de Wolf des gens qui avaient si mal compris la *Critique*, et fort peu enclin à l'indulgence pour des adversaires de cette *Critique* dont il considérait les thèses comme rigoureusement démontrées.

Mais s'il en est ainsi, Kant n'avait-il pas eu tort de s'en prendre à Leibniz et à Wolf dans la *Critique de la raison pure*? Et comment s'expliquer qu'il ait récidivé plus tard

dans l'ouvrage sur les *Progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolf* ?

Peut-être devons-nous penser que Kant, lorsqu'il définit le point de vue critique par opposition au dogmatisme et à l'empirisme, laisse à Leibniz et à Wolf la responsabilité des théories que l'école dogmatique, et avec elle le public philosophique en général, leur attribuent, et dont on revendique pour eux l'honneur. Au contraire, lorsqu'il lui faut se défendre contre des objections de ses contemporains, il ne veut pas permettre à ceux-ci de se couvrir du grand nom des philosophes disparus. Et tout naturellement il se trouve conduit à dire : qui sait s'ils m'auraient fait ces objections ? Est-il sûr même qu'ils soutenaient tout ce que vous leur prêtez ? — Un polémiste ne se trouve pas dans les mêmes conditions qu'un philosophe qui spécule dans le silence sans autre préoccupation que celle de se faire comprendre. Lorsque Kant fait œuvre de philosophe et de réformateur de la pensée, il accepte la tradition historique, et désigne les points de vue contre lesquels il réagit par les noms de ceux qui, aux yeux de tous, les représentent. Pour mettre en lumière l'originalité de sa méthode et de ses idées, dont il avait pleine conscience, il est obligé de s'opposer avec force aux grands philosophes du passé. Lorsqu'il fait contre des contemporains œuvre de polémiste, il ne peut laisser ses adversaires faire parler les morts à leur fantaisie. L'admiration même qu'il a pour un Leibniz ou un Wolf le porte à douter qu'ils soient aussi solidaires des esprits médiocres d'aujourd'hui que ceux-ci voudraient bien le faire croire. Si ces grands hommes n'ont pu s'affranchir de l'esprit dogmatique qui régnait de leur temps, peut-être y a-t-il du moins dans leurs spéculations comme le germe d'une orientation nouvelle. En tout cas, dans le doute, il convient de les laisser hors du débat.

Nous nous expliquons donc les contradictions des divers jugements que porte Kant sur ses grands prédécesseurs. Toutefois nous ne prétendons pas les avoir complètement

justifiées, et lorsque nous relisons le texte des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, nous restons étonné que, se trouvant si incertain de la véritable pensée de Leibniz, l'auteur de la *Critique* n'ait pas introduit quelques prudentes restrictions dans la seconde édition de 1787, notamment dans les passages de l'*Amphibolie* où il attaque si directement et si vivement l'auteur de la *Monadologie*.

II. La polémique avec Eberhard (1788-95).

Il est certain que dans la lutte soutenue par Kant contre les dogmatiques, il était superflu de faire figurer les morts, l'intérêt passionnant des thèses en présence suffisait à nourrir la discussion. Il est certain aussi qu'étant donné la manière dont Leibniz avait été mis en cause, on ne peut s'étonner que ceux qui se considéraient comme les héritiers de sa pensée aient voulu le défendre. — Ils n'attendirent naturellement pas pour cela jusqu'en 1790. Il ne faudrait pas que la célébrité de l'écrit de Kant contre Eberhard nous le fît considérer comme une réponse unique à une attaque unique. En fait, il n'est qu'un épisode d'une longue et intéressante controverse, qui prit naissance dès qu'on commença à lire la *Critique de la raison pure*. — C'est ce qui nous oblige à faire connaître les principaux articles polémiques qui provoquent tout naturellement l'intervention de Kant. Il nous faut feuilleter les journaux de cette époque, si nous voulons nous expliquer l'importance que Kant attache aux attaques dont son œuvre est l'objet, le ton de son écrit contre Eberhard, l'attitude qu'il croit devoir prendre à l'égard de Leibniz. Un pamphlet de ce genre ne se comprend que si on le replace dans la série dont il n'est qu'un numéro, même s'il en est, comme c'est le cas, de beaucoup le plus important. — Mais il va sans dire que

nous n'avons nullement la prétention d'énumérer tous les articles qui se rattachent à cette polémique ; nous ne nous attachons qu'aux antécédents seuls de cet ouvrage où Kant donne un nouveau jugement sur l'œuvre de Leibniz.

Lorsque Kant publia son chef-d'œuvre, il ne comptait pas sur un succès immédiat. Il avait pour cela une conscience trop claire de la profondeur et surtout de l'originalité de ses conceptions. Il n'ignorait pas non plus la difficulté du sujet et l'aridité de son propre style[1]. Il pensait qu'on allait être étonné, troublé devant la nouveauté de sa doctrine, qu'on allait suspendre son jugement et étudier la nouvelle œuvre. Je suis reconnaissant au public, écrit-il en 1783, « du silence même dont il a longtemps honoré ma *Critique* ; car cela prouve qu'il a suspendu son jugement, et par conséquent qu'il prévoyait que dans une œuvre qui abandonne toutes les voies habituelles et en trace une nouvelle dans laquelle on ne peut se retrouver immédiatement, il y avait peut-être quelque chose d'où une branche importante, mais déjà morte des connaissances humaines pût recevoir une vie et une fécondité nouvelles[2]. »

Mais en réalité, si la majorité du public philosophique était restée silencieuse, c'est qu'elle ne soupçonnait pas la révolution philosophique à laquelle il lui était donné d'assister[3]. Elle ne suspendait pas son jugement, elle ne se préoccupait nullement de s'en former un par elle-même ; elle ne voyait dans la *Critique* qu'une tentative de conciliation entre Leibniz et Locke, analogue à beaucoup d'autres, mais plus obscure, et mettant en œuvre un appareil philosophi-

1. *Proleg.* Ed. Schulz (Ph. Reclam), 36 et 37.

2. *Prol.*, 171. Peut-être la constatation de ce silence n'allait-elle pas sans quelque dépit, mais il est certain que Kant n'en laisse rien paraître.

3. La *recension* même à propos de laquelle Kant exprime sa satisfaction, celle du *Journal savant de Gotha*, était très médiocre. Mais il n'avait rien de mieux à opposer à Garve et Feder.

que trop lourd et trop encombrant. Les malheureux auteurs de la fameuse *recension de Gottingue* (19 janvier 1782), Garve et Feder, que les *Prolégomènes* traitent si durement, n'avaient certes pas été les seuls à feuilleter le gros livre avec négligence et à exprimer un « jugement » sans avoir fait le moindre effort pour comprendre ce qu'il s'agissait de juger. Kant, dans les *Prolégomènes*, avant même de répondre à leurs attaques et d'opposer son véritable point de vue à celui qu'ils lui attribuent, résume et explique le malentendu en termes excellents. Ils portent, dit-il, du point de vue de leur métaphysique, un jugement sur la *Critique de la raison pure*, dont l'objet est précisément de rechercher si cette métaphysique est possible[1].

La publication des *Prolégomènes* mit-elle fin à cette situation ? Cette œuvre remplit-elle son double but, faire comprendre le sens de la *Critique* et l'inanité de certaines objections ? Ou Kant prévoyait-il juste, lorsque édifié désormais sur la force d'inertie que doit vaincre le génie, il annonçait en ces termes dans son Introduction, sans vaine colère d'ailleurs, le sort réservé à celui qui ose douter de l'existence de la métaphysique : « Les uns, dans la fière conscience de leur possession ancienne et tenue par là même pour légitime, leurs manuels de philosophie à la main, le regarderont avec mépris ; les autres, qui ne voient nulle part que ce qui est identique à ce qu'ils ont déjà vu quelque part, ne le comprendront pas, et tout restera pendant quelque temps comme si rien ne s'était passé qui fît craindre ou espérer un prochain changement[2] ? »

Il est infiniment probable que cette prévision pessimiste de Kant se réalisa. La raison la plus forte que nous ayons d'en être convaincu, c'est la préoccupation qu'il manifeste quelques mois plus tard d'obtenir d'un véritable philosophe une *recension* intelligente soit de la *Critique*, soit

1. *Prol.*, 162.
2. *Prol.*, 30-31.

même des *Prolégomènes*, qui oriente l'opinion vers les problèmes essentiels qu'il a soulevés et résolus. Il met son espoir en Garve, qui a dégagé sa responsabilité en ce qui concerne la rédaction de la *recension de Gottingue* [1], en Mendelssohn surtout, peut-être aussi en Tetens. Il va jusqu'à donner à Garve le plan d'un compte rendu des *Prolégomènes* (lettre du 7 août 1783), à Mendelssohn le plan d'un compte rendu de la *Critique* (lettre du 18 août 1783) [2]. L'œuvre de vulgarisation des idées kantiennes, même après l'effort personnel du novateur, était donc encore à réaliser.

Elle ne fut pas la tâche d'un seul disciple, ni d'une seule

1. Par une lettre en date du 13 juillet 1783, Garve expose à Kant comment la *recension* qu'il avait eu l'imprudence de promettre aux *Nouvelles savantes de Gottingue* a été rédigée d'abord par lui, mais altérée ensuite par un ami et collaborateur (Feder) au point d'être méconnaissable. Garve était évidemment de bonne foi dans ses explications, puisqu'il envoya même à Kant le texte primitif de la *recension*, afin que l'auteur de la *Critique* pût juger à qui allait la véritable responsabilité du compte rendu qui l'avait tant et si justement irrité. Mais il est certain aussi qu'il s'abusait en se croyant justifié par cet envoi, et qu'il n'avait pas beaucoup mieux que Feder compris le sens véritable de la *Critique*. — Cf. l'intéressante étude d'Emil Arnoldt : Comparaison de la recension de Garve et de celle de Feder, qui constitue la première partie (p. 5-62) des *Kritische Excurse im Gebiete der Kant-Forschung* (Kœnigsberg, 1894). — La lettre de Garve et la réponse de Kant sont étudiées dans la deuxième partie du même ouvrage (p. 63-98).

2. Le plan adressé à Mendelssohn est le plus détaillé (Hartenstein, VIII, 682). Kant demande que l'on recherche :

1° Si la distinction des jugements analytiques et synthétiques est juste, et la déduction des jugements synthétiques a priori nécessaire, parce que sans eux il n'y aurait pas de métaphysique.

2° S'il est vrai que nous ne pouvons rendre des jugements synthétiques a priori que sous la condition d'une forme d'une expérience possible, externe ou interne, et des concepts purs de l'entendement, qui à eux deux rendent l'expérience possible.

3° Si cette conséquence est juste que toute la connaissance spéculative qui nous est possible a priori ne s'étend pas plus loin que les objets d'une expérience possible pour nous, mais avec cette réserve que ce champ d'expérience possible ne s'étend pas à toutes les choses en soi, qu'il est donc vrai qu'il laisse subsister d'autres objets, qu'il les suppose même comme nécessaires, sans qu'il soit pourtant possible pour nous de connaître d'eux la moindre chose avec précision.

année. Johann Schultz [1] y contribua d'abord fort honorablement en 1784 par ses *Eclaircissements sur la Critique de la raison pure de M. le Professeur Kant.* — L'année 1785 apporta à la philosophie nouvelle un élément de succès d'une incomparable importance, nous voulons parler du concours de la *Revue bibliographique universelle* (*Allgemeine Literatur Zeitung*) fondée alors à Iéna par Schütz [2]. Cette revue était loin d'être exclusivement philosophique; dès qu'on y jette les yeux, on voit que ses comptes rendus sont classés sous des titres infiniment variés : théologie, droit, philosophie, politique, philologie, médecine, histoire, géographie, art militaire, mathématiques, histoire littéraire, physique, littérature, philologie, sciences économiques, beaux-arts, œuvres d'édification, technologie. Elle était donc vraiment universelle, rendait compte de tout ce qui paraissait. C'est dire qu'elle ne critiquait que peu d'ouvrages philosophiques [3]. Mais on va voir avec quelle passion elle prit,

1. Johann Schultz, ou Schulze (1739-1805) était aumônier de la cour et professeur de mathématiques à l'Université de Kœnigsberg. Il s'efforce, dans ses *Erläuterungen* de 1784, et cinq ans plus tard dans sa *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft* (2 vol., 1789 et 1792) surtout de prouver que la nouvelle œuvre ne compromet pas la religion.

2. Christian Gottfried Schütz (1747-1832), littérateur et philologue.

3. Au cours des trois premiers mois de l'année 1789 par exemple, nous ne trouvons la mention: philosophie que dans 12 numéros. Notons que l'*Allgemeine Literatur Zeitung* était une revue quotidienne. Chaque jour paraissait une double feuille, c'est-à-dire quatre pages divisées chacune en deux colonnes. Chaque page représente par sa dimension à peu près le quart de la page d'un de nos journaux quotidiens. Les colonnes (et non les pages) sont numérotées de manière à ce que la série des journaux de chaque trimestre constitue un tome. Pour certaines *recensions* exceptionnellement importantes, la feuille quotidienne ne suffisait pas. Il arrivait alors, ou bien que la *recension* du même ouvrage se poursuivait pendant plusieurs jours (c'est ainsi que la critique par Reinhold des parties 3 et 4 du *Philosophisches Magazin* de 1789 se poursuit du 11 au 13 juin 1789) ou bien que plusieurs numéros paraissaient le même jour (par ex. la *recension* des œuvres de Frédéric II, roi de Prusse, remplit 5 numéros qui sont tous datés du 15 février 1789). Cela explique que les quatre tomes de l'année 1789 comportent 402 numéros, et non 365.

En dehors du journal quotidien rempli par les *recensions*, l'*Allg. Lit. Zeitung* faisait paraître tous les samedis et quelquefois le mercredi une feuille de *Petites-Annonces* (*Intelligenzblatt der allgemeinen Lite-*

chaque fois que l'occasion s'en présenta, la défense du criticisme. — L'année suivante, en 1786, Karl Leonard Reinhold commençait dans le *Mercure allemand* de Wieland ses fameuses *Lettres sur la philosophie kantienne.* L'éclatant succès de ce panégyrique du criticisme présenté comme apportant une nouvelle morale et une nouvelle religion, la nomination de l'auteur comme professeur à Iéna (1787), la collaboration à la défense et à la vulgarisation de l'œuvre de Kant d'Ehrhard Schmid [1] à la même université, obligeaient désormais les dogmatiques à donner leurs meilleures forces à la lutte s'ils ne voulaient pas être débordés.

Aussi en 1788, Eberhard fonda-t-il son *Magasin philosophique*, qui devait servir de centre de réunion, en face de la *Revue bibliographique universelle*, aux Leibniziens voulant reprendre l'offensive contre Kant.

Johann August Eberhard était loin d'être un adversaire insignifiant. Il avait publié en 1772 (il avait alors trente-trois ans) une *Nouvelle Apologie de Socrate* d'inspiration rationaliste, qui avait fait assez grand bruit, mais aurait certainement arrêté sa carrière officielle de pasteur et de théologien, si le roi Frédéric II, fort peu orthodoxe, n'était intervenu. Malgré ses relations, malgré sa liaison étroite avec le ministre d'État von der Horst, il n'obtint en 1774 que la cure de Charlottenburg, et encore eut-il dans ce poste à surmonter de graves difficultés. Mais en 1776 il publie un nouvel ouvrage, purement philosophique cette fois [2], et en 1778, Frédéric lui confie la chaire de philosophie de Halle.

raturzeitung), qui contenait des annonces littéraires de toute sorte, des réponses d'auteurs critiqués, et des répliques à ces réponses. (Année 1789 : 1.252 colonnes, non compris les tables mensuelles. Au volume se trouve annexée une table générale des ouvrages recensés au cours de l'année.)

1. Karl Christian Ehrhard Schmid (1761-1812) publie en 1786 à Iéna sa *Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse* (3e édit., 1794) et en 1788 son *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der kantischen Schriften* (4e édit., 1798).

2. *Allegemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, ouvrage couronné par l'Académie des Sciences de Berlin. 1776 (2e édit., 1786).

Il représentait là la tradition wolfienne, et il est naturel qu'en 1781 et pendant les années suivantes il ait considéré avec hostilité un philosophe qui ne parlait guère de Leibniz et de Wolf que pour les attaquer (souvent sans doute avec les réserves élogieuses strictement nécessaires), et dont le système offrait cependant avec celui de ses illustres prédécesseurs des points de ressemblance frappants. Il était plus choqué de ce qu'il considérait comme la présomption de l'auteur de la *Critique*, et de le voir se poser en rival de Leibniz, qu'ébranlé par la force des critiques qui légitimaient l'établissement d'une philosophie nouvelle. D'ailleurs il n'avait pas assez de profondeur, il n'était pas assez vraiment philosophe pour comprendre l'originalité de Kant et la valeur de la nouvelle doctrine. Nous verrons que ce qui rendit la lutte si violente et si cruelle, ce fut que Kant ne se voyait pas seulement discuté, ce qui eût été légitime, mais nié. — D'ailleurs il ne faudrait pas croire qu'Eberhard eût tort sur tous les points. Il y a dans le criticisme des faiblesses réelles qu'il percevait confusément; malheureusement pour lui, il ne savait pas les faire clairement apparaître. Son impuissance venait de ce qu'il restait embarrassé de préjugés dogmatiques, il n'essayait pas de se placer au point de vue de l'adversaire pour le discuter. Kant au contraire sut avec un grand talent de polémiste mettre en lumière les contradictions et même les absurdités impliquées dans certaines assertions d'Eberhard. Peut-être faut-il ajouter que, pour le malheur de ce consciencieux défenseur du dogmatisme, tout l'intérêt, toute la sympathie des historiens sont sollicités par la puissante doctrine dont il ne comprend pas la grandeur, dont il tente vainement de briser l'essor, et qui, en face de lui, représente l'avenir.

Le premier volume du *Magasin philosophique* comprend les quatre parties publiées en 1788 et 1789 [1]. Nous y trou-

1. Ces parties parurent successivement, elles constituent ce que

vons, comme articles concernant notre sujet, ceux de Maass et d'Eberhard, qui suscitèrent naturellement des réponses dans le journal ennemi [1].

L'argument principal de Maass porte sur la fameuse *lacune* de *l'Esthétique transcendentale* qui devait par la suite donner lieu à tant de controverses. Puisque, selon Kant, nous ne savons rien des choses en soi, disait-il essentiellement, nous ne pouvons ni affirmer ni nier d'elles les prédicats d'espace et de temps. Nous pouvons donc bien soutenir que l'espace et le temps sont des formes subjectives de notre sensibilité, non qu'ils ne soient que cela.

Ce reproche s'évanouit, répond Rehberg dans la critique de la deuxième partie du *Magasin* (22 mars 1789), si l'on réfléchit « que Kant ne dénie pas aux objets transcendentaux,

nous appelons des numéros de revue. La *Revue bibliographique universelle* discute naturellement les articles de ces numéros à mesure qu'ils paraissent, et le numéro suivant du *Magasin* répond aux critiques. — La première partie du *Magasin*, xii et 116 pages, fut recensée le 10 janvier 1789 par la *Revue bibl. univ.*, colonnes 77 et 78, c'est Rehberg qui fit ce compte rendu. La 2e partie, pp. 117 à 241, est étudiée par Rehberg encore, dans la *Rev. bibl.* du 22 mars 1789, en 4 colonnes, 713 à 716. Quant aux 3e et 4e parties, elles furent recensées en un long et important article de Reinhold qui parut dans les numéros des 11, 12, et 13 juin 1789 (colonnes 577 à 597 du tome II. — Cependant la 3e partie du *Mag. phil.* avait répondu (p. 333-339) à la recension (par Rehberg) de la 1re partie, et la 1re partie du tome II (p. 29-52) à la recension du 22 mars. Rehberg répliqua, le 16 décembre 1789, dans les *Petites Annonces de la Rev. bibl.* (colonnes 1207 à 1212), ce qui amena une seconde réponse de Maass et Eberhard. — Pour ce qui est de la recension de Reinhold, nous verrons au cours de notre exposition les réponses et répliques qu'elle provoqua.

1. Maass fait la critique de l'*Esthétique transcendentale* (2e partie, p. 117-149) et celle de la théorie des antinomies (4e partie, p. 469-495); Eberhard écrit divers articles plus courts sur les mêmes problèmes traités d'une façon moins négative (2e partie, 167-175 ; 3e partie, 257-262, 281-282 ; 4e partie, 387-391, 393-404), et deux articles qui méritent une attention toute particulière et qui en somme *sont l'occasion de l'écrit de Kant*. L'un (3e partie, p. 290-306) vise les divers passages de la *Critique de la raison pure* que nous venons d'étudier dans notre chapitre premier et tout spécialement le second (Kehrb., 67) : c'est la réfutation des attaques de Kant contre la distinction leibnizienne de la sensibilité et de l'entendement. L'autre (p. 307 et sqq.) traite de la distinction des jugements en analytiques et synthétiques. C'était choisir très judicieusement la distinction d'où sort le problème de la *Critique de la raison pure*.

choses en soi, l'espace et le temps comme propriétés, car nous ne pouvons nous faire de l'objet de ce problème aucune idée; il prouve que nous ne connaissons pas l'espace et le temps comme propriétés des choses en soi, mais pas davantage comme propriétés de l'objet sensible donné par l'expérience. » — Cette assertion n'est pas inexacte du point de vue kantien, mais on voit qu'en somme Rehberg ne discute pas, il se contente de rappeler d'une manière assez terne ce qu'a voulu faire son maître.

Sur le second point, auquel il arrive (col. 714) après quelques observations de détail, sa tâche est plus facile. Maass avait objecté à la preuve kantienne de l'apriorité de l'espace tirée de la nécessité apodictique de la mathématique que cette nécessité pourrait aussi prouver qu'il est possible de tirer de la perception quelque chose d'apodictiquement certain. Rehberg relève cette objection étrange avec l'indignation qui convient : « Cette assertion contient une liaison si absurde de représentations contradictoires que cela fait peine de voir un auteur... heurter ainsi les premiers principes de la logique. » — Le ton est déjà vif, ce sera bien autre chose quand Reinhold, quand bientôt Kant prendront la plume contre Eberhard.

L'autre article polémique de cette deuxième partie du tome Ier offre encore à Rehberg la partie belle. C'est Eberhard cette fois qui traite « de la vérité logique, ou de la valeur transcendentale de la connaissance humaine » (167-175). L'auteur du *Magasin philosophique* continuait une comparaison commencée dans la première partie entre « la critique leibnizienne de la faculté rationnelle avec la critique kantienne ». Il est possible, selon lui, de faire de la cosmologie et de la théologie rationnelles, pourvu que l'on admette que les objets de ces sciences ont une réalité qui se laissera peut-être voir un jour dans l'avenir. — Sans doute, mais c'est ce point, remarque le rédacteur de la *Revue bibliographique*, qu'il faudrait démontrer[1].

1. « Pourquoi, ajoute-t-il, ne pas examiner d'abord avec Kant la

Arrivons maintenant aux importants écrits d'Eberhard [1], que Reinhold assuma la charge de critiquer (11 juin). Il fut il est vrai secondé par Kant lui-même qui n'entre pas encore en lice sous son propre nom, mais qui fournit à son ami des matériaux pour son article. Nous retrouverons d'ailleurs les mêmes idées et le même ton dans le propre écrit de Kant. — Mais Reinhold fait porter tout son effort sur les deux points qui lui paraissent les principaux, il en néglige qui sont cependant d'une extrême importance. Telle est par exemple cette petite note de quatre pages [2] où Eberhard déclare que si l'espace et le temps ne sont pas pour Kant de simples qualités occultes, il ne peut parler de leur innéité qu'au sens leibnizien. Ou bien une théorie insoutenable, ou bien la théorie leibnizienne, telle est l'alternative à laquelle Eberhard pense réduire Kant : on devine que notre philosophe ne va pas laisser une pareille accusation sans réponse, et que l'écrit contre Eberhard nous donnera l'occasion de l'étudier de près. — C'est que Reinhold, bien que sa recension occupe trois numéros du journal, est obligé de se limiter. La troisième partie du *Magasin* lui offrait, à elle seule, amplement de quoi discuter et de quoi s'irriter : l'article sur la distinction leibnizienne de la sensibilité et de l'entendement [3] et celui qui traite de la distinction kantienne des jugements analytiques et synthétiques [4].

Le début de Reinhold précise très bien le débat et nous fait admirablement comprendre l'ardeur qu'on y apporte

possibilité de la valeur objective de ces objets ? Le mathématicien, qu'invoque ici l'auteur (Eberhard), est obligé de démontrer d'abord la possibilité de son objet. Nul lecteur mathématicien n'accordera à Borelli, mis en cause ici, que dans une telle preuve, il puisse accepter arbitrairement un *subjectum definitum*. Les plus certaines de toutes les sciences seraient transformées par là en vaines rêveries. »

1. Ces articles parurent dans les 3e et 4e parties du tome Ier du *Magasin*.
2. 4e partie, pp. 387-391
3. Pp. 290-306.
4. Pp. 307 et sqq.

des deux côtés et la colère des Kantiens. Si Eberhard a raison, dit-il, il n'y a plus qu'à abandonner purement et simplement *tout* ce qui, dans l'œuvre de Kant, n'est pas une mauvaise réédition des thèses de Leibniz [1]. Mais s'il n'en est pas ainsi, si Eberhard se trompe, s'il « n'a pas mieux compris la *Critique de la raison pure* que ses prédécesseurs », les jugements « dont il accable la philosophie critique », et qui « retombent d'un double poids sur la sienne propre », n'en sont pas moins redoutables par leurs conséquences. « La réforme inévitable de la philosophie, liée à la résistance à l'épreuve de la *Critique de la raison pure*, n'en serait pas moins arrêtée dans la partie nullement méprisable du public qui ne connaîtrait cet ouvrage que par l'exposition d'Eberhard. » D'où la nécessité d'agir avec une extrême vigueur. Pour sa démonstration, Reinhold choisit l'article IV de la troisième partie : « Sur la distinction des jugements en analytiques et synthétiques » parce que l'attaque y porte sur un des points essentiels de la *Critique*. Il est « persuadé qu'il va mettre le lecteur en état de conclure avec certitude de ce passage aux autres. » Mais il se déclare « tout disposé à soumettre au public ses remarques sur les autres articles, si M. Eberhard exigeait de lui de nouvelles démonstrations. »

Eberhard avait cru devoir, — « avant même », fait remarquer Reinhold, d'exposer ce que Kant entend par jugements analytiques et jugements synthétiques, et de prouver qu'à la différence des autres adversaires du

1. « En admettant que ses recherches n'aient pas complètement faussé la pensée du philosophe de Kœnigsberg, il en résulterait que ce qui dans le système kantien résiste à l'examen a déjà été beaucoup mieux dit par Leibniz, et que *tout* le reste doit être abandonné comme indéfendable. Et de la sorte le choix entre ce que M. Eberhard appelle la critique leibnizienne de la raison et la critique kantienne, choix que le *Magasin* (d'après la page 306) a pour objet de « faciliter » deviendrait certes très facile, et à la *Critique* de Kant il ne resterait plus d'autre mérite que d'avoir procuré au *Magasin philosophique*, après tant d'échecs dans ses réfutations, et du même coup à la métaphysique en partie abandonnée, en partie serrée de près, une victoire à jamais décisive. » (Colonne 577.)

criticisme il l'a compris, — « expliquer brièvement comment la théorie kantienne des jugements analytiques et synthétiques est utile à l'idéalisme critique » (*Phil. Mag.*, p. 308). Nous ne pouvons, selon Kant, — dit en résumé l'auteur du *Magasin*, — connaître les choses en soi qu'a priori, puisqu'il leur manque, pour être des phénomènes, une des conditions de l'intuition sensible, l'espace ; de même pour l'être simple infini, qui n'est ni dans le temps ni dans l'espace. Mais toute la métaphysique ne contient, toujours selon Kant, que de simples jugements analytiques « et par là elle est une science inutile à la satisfaction des besoins les plus pressants de notre esprit et de notre cœur ». Eberhard rappelle le passage des *Prolégomènes*[1] où Kant constate qu'on ne peut montrer comme on montre un Euclide un livre de métaphysique, et dire : voilà la métaphysique, car les seules propositions apodictiquement certaines sont analytiques et ne donnent à notre connaissance aucune extension Et Eberhard s'exclame : « Ainsi donc tous les jugements de la métaphysique sont analytiques, et c'est pour cela qu'ils ne peuvent nous conduire à la connaissance de l'être suprême ! »

Que dire, riposte Reinhold, d'une pareille exposition ? Eberhard a trahi l'auteur de la *Critique* en lui prêtant des assertions évidemment fausses, et dont les prétendues conséquences sont inintelligibles. Jamais Kant n'a soutenu que *tous* les jugements métaphysiques fussent analytiques, mais ceux-là seulement dont on peut accorder aux métaphysiciens la certitude apodictique. Non seulement il ne nie pas, mais il affirme constamment que la métaphysique n'est vraiment la science des objets suprasensibles qu'à la condition d'être faite de propositions synthétiques[2]. Kant

1. Schulz, p. 46.
2. « La métaphysique, d'après son objet, est constituée uniquement de propositions synthétiques a priori. » *Kr. d. r. V.*; Kehrb., 653. — « Les jugements proprement métaphysiques sont tous synthétiques. » *Prol.*, Schulz, 49.

nie que la métaphysique soit une science des objets suprasensibles, non pas du tout, comme le dit Eberhard, parce qu'elle contient de purs jugements analytiques ou parce que les propositions qu'apportent les métaphysiciens concernant la prétendue connaissance des choses en soi ne sont pas synthétiques, « mais parce que ces propositions sont contradictoires avec les conditions qu'exige pour la vérité (résistance à l'épreuve) des propositions synthétiques une critique des facultés humaines de connaissance, à laquelle nul Leibniz n'a songé. Ce n'est pas le caractère synthétique, c'est le caractère scientifique que Kant dénie à ces propositions dans les passages cités par Eberhard... »

Reinhold, il est à peine besoin de le dire, a absolument raison en ce qui concerne le sens qu'il faut donner aux critiques kantiennes des jugements métaphysiques. Il a raison encore lorsqu'il accuse Eberhard de dénaturer le sens de l'argumentation de Kant ; tout au moins peut-on dire qu'Eberhard rapporte la pensée de Kant d'une manière si insuffisante et si obscure qu'il est impossible à ceux qui ne la connaissent que par lui de la comprendre.

Mais il est facile de s'expliquer comment Eberhard est conduit à s'exprimer ainsi. Cela tient tout simplement à ce que Kant fait entre la métaphysique considérée comme une science véritablement constituée, la métaphysique sans épithète, d'une part, et la métaphysique *existante*, d'autre part, une distinction qu'Eberhard n'accepte pas et ne peut pas accepter.

Pour Kant, la métaphysique capable d'enseigner quelque chose à l'homme sur les objets suprasensibles, et de le lui enseigner avec certitude, est faite (ou plutôt serait faite si elle pouvait exister !) de jugements synthétiques ; mais tout ce qui, dans celle qui existe, celle de Leibniz et de Wolf, est légitime et peut être conservé, se réduit à quelques vaines propositions analytiques. « Tous les jugements métaphysiques sont analytiques, et c'est

pour cela qu'ils ne peuvent nous conduire à la connaissance de l'être suprême. » Cette phrase, qui paraît si extraordinaire à Eberhard qu'il la fait suivre d'un point d'exclamation, est bien réellement kantienne, pourvu qu'on en limite la portée à... tout ce qu'il y a de valable dans la métaphysique que professe Eberhard ! On voit donc bien que l'indignation d'Eberhard, *de son point de vue à lui*, se justifie sans qu'il soit besoin de lui attribuer un contresens dans l'interprétation de Kant. Mieux il comprend Kant, plus il doit juger ses assertions scandaleuses, et désirer porter un coup mortel à la *Critique*. Mais il devait s'exprimer d'une façon plus explicite. Qu'il trahisse la pensée de Kant avec intention ou par maladresse, la colère des Kantiens reste légitime, et Reinhold est dans son droit en ripostant avec rudesse.

Eberhard est vraiment trop loin de soupçonner les difficultés de sa tâche. Lorsqu'il cite la phrase de Kant : « Il n'y a pas de livre qu'on puisse montrer comme on montre un Euclide, et dont on puisse dire : voilà la métaphysique... » — Pourquoi pas ? répond-il, et à ce moment, il est dans son rôle. — Mais comment peut-il espérer que cette brève question le dispense de tout argument ? C'est ici qu'il faudrait discuter, car le seul moyen de prouver que la condamnation par Kant de tout ce qui n'est pas analytique dans la métaphysique *classique* est injuste, c'est de réfuter la *Critique de la raison pure* par laquelle Kant la justifie. — Au contraire, considérer comme hors d'atteinte l'identité de la métaphysique leibnizio-wolfienne et de la science qui aux yeux de Kant mériterait, si elle existait, le nom de métaphysique, c'est esquiver la discussion. La question n'est pas de savoir s'il faut une synthèse pour accroître notre connaissance, mais si cette synthèse est possible. Comment donc se fait-il qu'Eberhard se borne à une exclamation là où une discussion serait si nécessaire ? C'est qu'il est, comme bien d'autres avant lui [1],

1. Cf. plus haut, p. 70.

si irréductiblement dogmatique qu'il ne peut pas se placer à un point de vue différent. Dès lors Kant a le droit de ne tenir nul compte de la protestation.

Reinhold, après avoir ainsi mis en garde les lecteurs contre une fausse interprétation de la conception kantienne de la métaphysique, critique point par point les objections élevées par Eberhard contre la *Critique* à propos de la distinction des jugements analytiques et des jugements synthétiques[1]. Rien de plus légitime ni de plus utile. Malheureusement, la *recension* se termine par une violente attaque contre Eberhard, à laquelle donnait prétexte la critique assez mesquine d'une expression de Kant. La discussion prend un ton déconcertant. Alors qu'il s'agissait de spéculation pure, et que la valeur même et l'intérêt des théories en cause eussent dû suffire à maintenir les adversaires dans leurs habitudes philosophiques, l'amour-propre et la haine leur firent perdre toute maîtrise d'eux-mêmes. On ne saurait croire à quelles chicanes misérables ils descendirent[2]. Par là se trouve en partie

1. Nous sommes d'autant moins tenu d'exposer cette controverse que ce qu'elle peut contenir de vraiment intéressant au point de vue de la possibilité d'une métaphysique dogmatique reparaîtra naturellement dans l'écrit de Kant contre Eberhard.

2. Kant avait accusé Leibniz d'avoir *altéré* le concept de sensibilité (Kehrb., 67. — Cf. plus haut, p. 17). Eberhard se plaignit avec vivacité du mot employé par Kant (*Phil. Mag.*, I, 3e partie, p. 290-8). Les Kantiens ne se trouvaient pas mis par là en bien mauvaise posture. Même en admettant que, comme le pense Vaihinger (*Commentar*, II, 449), le mot *altération* (*Verfälschung*) fût mal choisi parce qu'il implique souvent l'idée d'une modification intentionnelle et intéressée, il est tellement inadmissible qu'un philosophe de la valeur de Leibniz altère volontairement et par intérêt le sens d'un terme que l'emploi du mot incriminé n'offrait pas d'ambiguïté ni de danger véritable. Tout le monde pouvait et devait comprendre qu'accuser Leibniz d'avoir altéré, faussé (*verfälscht*) le concept de la sensibilité, c'était l'accuser uniquement d'avoir donné de la sensibilité une théorie fausse. Il semble donc que, Eberhard protestant contre l'accusation de Kant, ce qui devait s'ensuivre, c'est une controverse sur la nature de la sensibilité.

Malheureusement Eberhard, en discutant l'attaque de Kant et les expressions employées par lui, avait renvoyé le lecteur à la page 44 de l'édition originale (Kehrb., 68) qui effectivement est bien celle où se trouve le second des deux alinéas contre Leibniz. Il avait naturel-

expliqué le ton de l'écrit contre Eberhard, car Kant n'échappait pas à la contagion [1].

Telle fut la *recension* la plus importante par laquelle la *Revue bibliographique* signala à ses lecteurs le tome premier du *Magasin philosophique*. Est-il besoin de dire qu'il y eut des réponses du côté des dogmatiques ? Et que les Kantiens ne se firent pas faute de répliquer ? Tout ce bruit était plutôt favorable à la vulgarisation des idées de Kant, mais à la condition que ses amis fussent les plus forts. Il fallait à tout prix ruiner, anéantir la contre-révolution philosophique. C'est ainsi que Kant crut devoir donner de sa propre personne dans cette lutte.

lement considéré le passage dans son ensemble et n'avait cité dans son renvoi que la dernière des deux pages, celle à laquelle il s'était arrêté. — Reinhold se réfère exactement au passage dont la page était indiquée : « la philosophie leibnizio-wolfienne a donc indiqué à toutes ses recherches sur la nature... », il ne voit pas le mot *altération* (Cf. plus haut, p. 18), et tout de suite, sans se donner la peine de relire l'alinéa précédent, il accuse Eberhard d'avoir gratuitement attribué le mot à Kant (col. 595) ! Une seule chose peut, sans nullement la justifier, expliquer cette faute de Reinhold, c'est que les noms de Leibniz et de Wolf ne sont pas cités dans le premier alinéa de Kant. Il faisait preuve en tout cas d'une inconcevable légèreté. — Eberhard, on le devine, rétablit aussitôt la vérité (*Intelligenzblatt d. allg. Literaturzeitung*, 1789, n° 87, col. 730). Que fit alors Reinhold ? Présenta-t-il des excuses? Il l'aurait dû. Garda-t-il le silence ? A la rigueur il l'aurait pu. Il trouva autre chose. Dans le même numéro où paraissait l'explication d'Eberhard, il expliqua à son tour que l'expression relevée par Eberhard ne se trouvait pas dans le passage cité, mais une page plus haut, et que là il n'était pas encore question de la philosophie leibnizio-wolfienne. C'était ajouter à sa première faute un mensonge, et même donner à croire que la première fois, il avait agi non par légèreté, mais par calcul. Il fallut donc qu'Eberhard revînt sur cette « misérable querelle de mots ». On comprend sans peine quelle animosité entretenaient entre les deux camps ces chicanes honteuses.

1. Non seulement il ne rappela pas Reinhold à la raison et à la vérité, mais soit pour le couvrir, soit qu'il ne se rendît plus compte de ce qui s'était passé, il accusa lui-même Eberhard dans son écrit d'avoir changé les mots de la *Critique*, et d'avoir glissé dans ses recensions des expressions inexactes. Eberhard demanda qu'on précisât, et Kant ne put que se taire.

III. La polémique avec Eberhard (*suite*). — L'écrit de Kant contre Eberhard.

L'écrit de Kant contre Eberhard est intitulé : *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle Critique de la raison pure serait rendue inutile par une plus ancienne* [1]. C'est une œuvre de polémique dans toute la force du terme, qui a visiblement pour objet non pas seulement de réfuter, mais de discréditer l'adversaire. Kant considère Eberhard non comme un philosophe médiocre, mais comme un homme malhonnête ; les accusations, plus ou moins brutales, de trop grande habileté, d'altération volontaire des idées, de mensonge, reviennent constamment [2]. — Mais cette œuvre de polémique reste philosophique à la fois par la nature des problèmes traités, par la justesse des critiques, par la profondeur des vues. Les remarques méprisantes à l'égard d'Eberhard ne sont que l'accessoire, l'essentiel est évidemment pour Kant d'éclaircir sa pensée lorsqu'elle n'a pas été comprise, d'en préciser le rapport à la thèse adverse, et, lorsqu'il s'agit d'objections qui portent contre ce qu'il a réellement dit, de les anéantir. Kant prétend démontrer qu'il a raison, et qu'il a seul raison. Aussi n'est-il pas possible qu'un philosophe digne de ce nom ait pu soutenir des affirmations contraires aux siennes, Leibniz bien compris ne dit certainement pas, ne peut pas dire, autre chose que lui-même, et, en fin de compte, c'est la *Critique de la raison pure* qui est la véritable apologie de Leibniz contre ses prétendus défenseurs (126 [68]). — Nulle concession

1. Elle parut à Kœnigsberg en 1790, chez Friedrich Nicolovius (126 pages in-8). Elle fut certainement très lue, car la 2e édition, identique à la 1re, porte la date de 1791.

2. Pages 6, 8, 15, 17, 18, 29, 30, 34, 42, etc., de l'édition originale [4, 5, 9, 11, 11, 17, 17-18, 19, 24, etc.].

Pour toutes nos citations tirées de l'écrit contre Eberhard, nous donnons d'abord la page de l'édition originale, puis, entre crochets, la page de la seconde édition Hartenstein, t. VI (1868).

d'ailleurs au principe d'autorité. Kant, au cours de la discussion, prévoit le cas où sur ce point il se tromperait et où ses adversaires auraient bien avec eux Leibniz. En ce cas, tant pis pour Leibniz : « Ce qui est philosophiquement juste, nul ne peut ni ne doit l'apprendre de Leibniz, mais la pierre de touche que l'un possède aussi bien que l'autre est la commune raison humaine, et il n'y a pas d'auteur classique en philosophie [1]. »

Rien ne peut donc mieux que l'écrit contre Eberhard nous faire connaître la pensée exacte de Kant sur les points où sa philosophie entre en conflit, sinon avec la véritable pensée de Leibniz (cela sera à examiner), du moins avec l'enseignement que donnaient les universités allemandes au nom de Leibniz. Il ne rédige cette œuvre en effet que dans le but de démontrer l'inanité de toute protestation contre ce qu'il y a d'antileibnizien dans sa *Critique de la raison pure*, et son attention a été, depuis la *Critique*, attirée avec insistance sur les arguments par lesquels les Leibniziens croient pouvoir sauvegarder l'intégrité de leur doctrine. Rien non plus ne peut nous renseigner plus exactement sur les conditions dans lesquelles Kant conçoit qu'il puisse y avoir accord et alliance entre la philosophie leibnizienne bien comprise et la sienne propre. Cette œuvre constitue donc le document le plus important de tous ceux qui se réfèrent à notre sujet.

Elle est divisée en deux parties que précède un court préambule de six pages. La première partie [2] traite *de la réalité objective des concepts auxquels nulle intuition sensible correspondante ne peut être donnée, d'après M. Eberhard*. La deuxième [3] discute *la solution du problème : comment des*

1. 62-63, note [35, note]. Cf. 34 [19] : «... ou, si ces vues ne s'accordent pas, il faut s'écarter des assertions de Leibniz lui-même. Car il n'est pas le premier grand homme, et il ne sera pas le dernier, qui doive s'accommoder de cette liberté des autres dans la recherche. »
2. 9-76 [6-42].
3. 77-118 [43-64].

jugements synthétiques a priori sont-ils possibles, d'après M. Eberhard. Enfin, dans les brèves, mais célèbres pages de la fin de l'ouvrage[1], Kant fait un retour sur les théories essentielles du grand philosophe dont on invoque l'œuvre pour annuler son propre effort. C'est là qu'il se demande si Leibniz a vraiment été aussi éloigné de lui qu'on peut le croire d'abord, et si ce n'est pas dans sa *Critique* qu'on trouve en réalité explicitement exprimée et poussée à ses conséquences légitimes la pensée leibnizienne, que dénaturent d'impuissants disciples.

Le titre seul de ces divisions fait ressortir l'importance extrême de cette nouvelle exposition que nous donne Kant de sa réforme philosophique. Car l'affirmation essentielle de la *Critique de la raison pure*, celle par laquelle elle s'oppose à toutes les autres doctrines, c'est précisément qu'il y a *réalité objective* lorsque le concept s'unit à l'intuition, mais qu'il n'y a de réalité objective que dans ce cas-là ; par là se trouve à la fois fondée et limitée la connaissance du réel. Or c'est cette affirmation que la première partie justifie de nouveau par la réfutation de la théorie dogmatique maintenue en face d'elle et qui la contredit. — Et si Kant a été conduit à renouveler ainsi par la critique la théorie de la connaissance, c'est parce que dans les systèmes existants, il ne trouvait pas de réponse à ce problème initial : comment des jugements *synthétiques a priori* sont-ils possibles ? Or c'est précisément la protestation du dogmatisme contre l'énoncé et la solution choisis par lui de ce problème que discute la seconde partie. — Quant à la conclusion sur le sens véritable des théories personnelles de Leibniz, elle ne fait plus partie de la réfutation de ce qu'on est convenu d'appeler la philosophie leibnizienne, mais elle a une importance d'un autre ordre. Elle met en relief d'une façon saisissante la certitude à laquelle Kant est arrivé de la vérité de sa propre doctrine ;

1. 118-126 [64-68].

et en même temps, elle oblige pour ainsi dire l'historien à méditer ce problème si difficile, mais si passionnant : dans quelle mesure l'audacieuse affirmation de Kant est-elle fondée ? Dans quelle mesure la pensée de l'auteur de la *Monadologie* est-elle réductible à celle de l'auteur de la *Critique* ?

Ce problème, c'étaient peut-être les adversaires de Kant qui l'avaient conduit à se le poser, en le résolvant tout de suite pour leur compte, mais en sens inverse, et en déclarant que tout ce qui, dans la philosophie de Kant, méritait d'être pris en considération se ramenait à la doctrine de Leibniz. Cette accusation était certainement celle qui devait le plus émouvoir Kant. Peut-être cependant les dogmatiques furent-ils étonnés de la façon dont leur attaque porta, parce qu'ils ne s'étaient pas trouvés en état d'en calculer d'avance tous les effets et toute la gravité : ils ne comprenaient pas assez bien pour cela l'œuvre qu'ils combattaient. La grandeur de cette offense, qui tient à des raisons toutes spéciales et qu'il faut mettre en lumière, fut certainement la principale cause du caractère discourtois, et même injurieux, que prit tout de suite la polémique. L'insistance avec laquelle Reinhold revenait déjà sur cette accusation et le préambule de l'écrit de Kant en font foi.

En tout état de cause, il est toujours offensant pour un auteur de s'entendre accuser de manquer d'originalité. Les auteurs prononcent assez volontiers le « Tout est dit et l'on vient trop tard » ; c'est une excuse pour qui n'a pas su assez renouveler son sujet, et si l'œuvre est bonne, c'est une coquetterie. Mais naturellement ils n'aiment guère que ce mot vienne à l'esprit du critique qui les lit, même quand la remarque est injuste.

Pour Kant elle se trouvait particulièrement blessante, parce que, bien loin d'invoquer la difficulté de trouver du nouveau, il avait cru devoir laisser de côté toute vaine modestie, et, afin d'aider ses lecteurs à comprendre la réforme qu'il accomplissait, leur dire lui-même l'origina-

lité de son point de vue. Qu'on se rappelle le passage de la *Critique* où il se compare à Copernic[1]. — Si, après cet appel à l'attention la plus soutenue du public philosophique, il était établi qu'il avait fait œuvre de vulgarisateur maladroit, il n'était pas seulement un philosophe médiocre, il était un charlatan déjoué.

Mais il y avait bien autre chose encore. Au-dessus de cette question toute personnelle, — nullement négligeable déjà, — il y avait en jeu l'avenir de l'œuvre, avec quoi se confondait le succès de la réforme philosophique elle-même. De pareilles œuvres comportent en elles-mêmes de si grandes difficultés de réussite que, si des critiques malveillants ou incapables détournent le public de la bonne voie au lieu d'éveiller sa curiosité et de l'aider à comprendre, elles peuvent fort bien dormir pendant un temps indéfini sans influence aucune. Le danger est particulièrement grand pour le penseur original qui n'a pas à poser un problème absolument nouveau, mais à réformer un problème mal posé. Il risque d'être confondu, pour peu qu'on y apporte du parti pris ou qu'on soit mal dirigé, avec ceux-là même qu'il prétend dépasser.

Le danger avait pris corps pour Kant dès 1781. Nous nous rappelons qu'à l'apparition de la *Critique*, ç'avait été d'abord un silence inquiétant [2]. La *recension* de Garve et Feder, qui l'avait rompu, valait-elle mieux ? En ce sens seulement que du moins on pouvait répondre, et non seulement en détruire l'effet pernicieux, mais en prendre occasion pour expliquer sa pensée. Certes Kant n'y avait pas manqué, et il avait exécuté comme il convenait ce qu'il considérait plutôt comme un placard malveillant que comme une critique sérieuse. Mais prenons garde à la situation que cela lui créait. Pour faire comprendre sa véritable pensée, il lui fallait bien insister de nouveau, et

1. Kehrb., 17.
2. Voir plus haut, p. 69-71.

de plus en plus, sur son caractère d'originalité. Puisque les *recenseurs* eux-mêmes, devant des théories aussi originales que celles de la *Critique*, les confondaient avec ce qu'on enseignait à l'école, et demandaient, étonnés : Pourquoi un si grand effort pour nous répéter cela ? il fallait bien leur crier que l'idée était neuve, et le leur montrer. C'est pour cela que les *Prolégomènes* débutent par là [1], et y reviennent [2], et se terminent encore par là [3]. Mais plus l'auteur osait s'acharner à redire cette vérité, plus l'avenir de son œuvre était compromis, et aussi sa dignité, s'il n'était pas cru. Après 1783, toute action des adversaires sur l'opinion, pour peu qu'elle fût habilement conduite, était donc vraiment redoutable. Or qu'on veuille bien considérer la nature des déclarations d'Eberhard et le danger qu'elles faisaient naître.

Eberhard a découvert : *que la philosophie de Leibniz contient aussi bien une critique de la raison que la nouvelle, tout en établissant un dogmatisme fondé sur une analyse exacte de la faculté de connaître, d'où il suit qu'elle renferme tout ce que la dernière contient de vrai, et même davantage, par l'extension fondée du domaine de l'entendement.* — L'accusation est surprenante, c'est certain. Elle est double : Kant est attaqué dans son originalité, et il est attaqué dans ses conclusions. On lui reproche de se vanter sans droit d'avoir institué une recherche d'un ordre nouveau en critiquant la raison et en faisant une analyse exacte de la faculté de connaître ; on lui reproche en même temps d'avoir combattu le dogmatisme et limité le domaine de l'entendement. Ce qu'il a *découvert* se trouvait déjà dans Leibniz, mais non pas absolument tout, car ce qui est mauvais dans son œuvre est bien à lui. — Mais n'est-ce pas contradictoire? Ce qui est mauvais aux yeux de l'adversaire, la limitation du domaine de l'entendement, c'est en somme

1. Ed. Schulz, 29.
2. Ed. Schulz, 36-37.
3. Ed. Schulz, 165.

l'essentiel de son œuvre. Ou il ne s'est pas contenté de refaire, même mal, l'œuvre de Leibniz, ou il n'a pu arriver à des résultats aussi opposés. Qu'on tente de diminuer l'originalité de la *Critique* en l'interprétant le plus possible dans le sens dogmatique et en la rapprochant par là du système de Leibniz, cela peut se comprendre. De même si on prétend trouver déjà les idées de Kant chez Leibniz et faire ainsi du système de Leibniz une sorte d'ébauche du criticisme. Mais si les systèmes sont aussi opposés que l'a proclamé Kant lui-même dans la *Critique* et dans les *Prolégomènes*, il faut bien lui laisser au moins la peu désirable originalité que comporte son erreur.

Sans doute, vue à distance, l'accusation, sous la forme outrée que lui donne Eberhard, paraît absurde. Mais elle ne produit peut-être cet effet sur nous que parce que nous sommes habitués à considérer l'œuvre de Kant comme une œuvre puissante et profonde. Il y avait une façon bien simple de concilier les deux accusations d'Eberhard, c'était d'admettre que Kant avait bien pris à Leibniz sa méthode, mais n'avait pas su s'en servir. Incapable de conduire sa pensée, il ne serait arrivé à des conclusions opposées que par une série de confusions et d'erreurs. — Kant avait beau avoir des partisans résolus et actifs, la nouvelle philosophie n'était pas encore assez assise, elle n'avait pas encore assez de popularité pour que l'auteur ne pût craindre de la voir étouffée, au moins momentanément, sous de pareilles accusations. Ceux qui s'en remettent aux décisions des critiques sont plus nombreux que ceux qui jugent par eux-mêmes ; il faut songer aussi que le grand nom de Leibniz était respecté : c'était une tactique habile que de donner au lecteur à choisir entre Leibniz et l'auteur du nouvel ouvrage. — Kant s'était donné comme accomplissant une œuvre nouvelle que les dogmatiques n'avaient pas eu avant lui l'idée de tenter. Dans ces conditions il pouvait s'opposer à Leibniz. Mais si on le présentait comme recommençant l'œuvre de Leibniz, il deve-

nait hasardeux qu'un professeur vivant pût lutter contre le grand philosophe dont les disciples (ou prétendus disciples) remplissaient l'Allemagne. Le plus grand nombre des lecteurs possibles de la nouvelle œuvre renonceraient à s'imposer cette tâche inutile autant que fatigante ; et ceux-là même qui ne préféreraient pas s'en rapporter à Leibniz plutôt que de suivre les sévères déductions de la *Critique* auraient une grande peine, prévenus ainsi contre Kant, à se dégager du point de vue classique.

Mais que Kant reprenne l'offensive avec vigueur, répète dans ses termes textuels l'accusation portée contre lui par Eberhard, la relève ainsi comme une preuve précieuse de l'inintelligence ou de la mauvaise foi de l'adversaire, en fasse le début même de sa réponse et le point de départ de son attaque, et les positions peuvent se trouver retournées.

Le titre de l'ouvrage de Kant est déjà rédigé d'une manière très heureuse, au point de vue polémique. Il indique avec précision l'objet essentiel du débat, car ce qui est en question c'est surtout l'*originalité de la Critique*. Mais en même temps, il fait ressortir la prévention d'Eberhard contre l'esprit de libre recherche, et ridiculise son attaque en la généralisant. Eberhard n'avait pas dit que *toute* critique nouvelle de la raison pure fût inutile, mais que celle de Kant l'était. Le titre du plaidoyer suggère la raison de cette condamnation : la nouveauté, voilà l'ennemi ; Leibniz ayant tout dit, ou on le répète, ou on enseigne l'erreur.

Le préambule (3-8 [3-5]) n'est que le développement de ce titre. D'une part l'attaque d'Eberhard se précise sous la forme du texte même du *Magasin philosophique*, et par là la discussion se trouve orientée ; en même temps le lecteur est mis en défiance autant que possible contre l'adversaire. D'abord une question toute naturelle et bien gênante

pour Eberhard : comment se fait-il qu'on n'ait pas vu dans Leibniz, avant la publication de la *Critique de la raison pure*, tout ce que professe Kant, puisque cela s'y trouvait ? Mais en fait l'ancienne *critique* enseigne exactement le contraire de ce que contient la nouvelle, et Eberhard lui-même paraît de temps en temps hésiter sur le sens de la pensée de son maître. A quoi bon d'ailleurs aller chercher la vérité dans des livres ? Leurs auteurs ne peuvent nécessairement puiser qu'à des sources dont nous sommes aussi près qu'eux-mêmes. Il vaut bien mieux discuter les assertions d'Eberhard en elles-mêmes ; au moins on ne risquera pas d'atteindre injustement un grand homme dans la lutte... et de s'attirer la haine de ses admirateurs.

Mais au moment de déterminer l'ordre dans lequel il va examiner les thèses de l'adversaire, Kant se trouve amené à signaler le désordre, selon lui artificiel et voulu, qui règne dans le *Magasin philosophique* d'Eberhard. Qu'il n'y ait aucun rapport entre les articles qui se succèdent, et qu'après un traité sur la vérité logique on trouve une « contribution à l'histoire de la barbe », soit ; mais dans une seule et même division de la revue, et surtout lorsqu'il s'agit de l'opposition de deux systèmes, est-il admissible que l'on mette devant ce qui doit venir derrière ? « En fait, Eberhard est bien éloigné d'en juger ainsi. » Et c'est ici que se précise l'accusation de mauvaise foi qui va revenir si souvent. Eberhard a tout fait pour s'emparer par surprise de l'assentiment du lecteur[1]. De la sorte, il se dispense de tout ce qu'il y a de long et de pénible dans la cri-

1. « Cet assemblage soi-disant sans art de propositions est réglé en fait selon un plan très précis. Il s'agit de gagner d'avance, avant que la pierre de touche de la vérité ne soit établie, et alors donc que le lecteur n'en a pas encore, son assentiment à des propositions qui nécessitent un examen pénétrant, et à démontrer ensuite la validité de la pierre de touche choisie après coup. On n'en examine pas pour cela, comme cela devrait être, la nature propre, mais on examine ces propositions mêmes, qui servent à la mettre à l'épreuve au lieu qu'elle leur serve de preuve » (6[4]).

tique de la connaissance : la recherche des éléments a priori, le fondement de leur validité par rapport aux objets, la déduction de leur réalité objective ; il raye la critique d'un trait de plume. C'est ainsi qu'il n'examine ce problème dont dépendent tous les autres : comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? qu'*après* avoir prouvé qu'il y a une extension de la connaissance en dehors du domaine des objets sensibles. — Kant accepte la lutte telle qu'elle se présente et se conforme à la marche anormale et illogique que lui impose Eberhard. Après quelques nouvelles remarques fort sévères sur l'art de son trop habile adversaire, il passe donc à la discussion très serrée des points essentiels. — Nous ne pouvons ici le suivre pas à pas ; contentons-nous d'utiliser ses réponses à Eberhard et ses critiques pour mettre en lumière la façon dont s'opposent selon lui l'école qui prétend vainement posséder la vérité en même temps que la tradition, et l'œuvre nouvelle qui veut ouvrir enfin à la philosophie sa « voie royale ».

Kant apportait une *critique* de la raison pure ; cette critique, les Leibniziens déclarent n'en avoir pas besoin, car ils l'ont déjà faite. — La recherche kantienne aboutit à la justification des sciences, mais à la limitation de leur valeur au monde phénoménal ; cette conclusion est, selon l'école, inacceptable, car la « *critique leibnizienne* » justifiait définitivement le *dogmatisme*.

Ces premières déclarations sont déjà, aux yeux de Kant, contradictoires : *critique* exclut *dogmatisme*, le dogmatisme n'étant que l'affirmation audacieusement apportée sans critique préalable. — Mais passons sur le mot pour examiner la chose, et voyons comment les Leibniziens peuvent, ayant « critiqué » la raison, maintenir ainsi toutes leurs affirmations.

Kant débutait ainsi : il y a, parmi nos jugements, des jugements bien faits pour surprendre. Ils enrichissent nos notions, ils accroissent la connaissance, et cependant ils ne font aucun appel à l'expérience, ils sont « synthétiques a priori » ; *avant tout*, expliquons-nous leur possibilité afin de justifier leur valeur ; sinon, comment donner créance à ce qu'ils affirment ? — Les Leibniziens répondent : à quoi bon ? Cette distinction des jugements dont vous faites tant de cas, nous la connaissons depuis longtemps et elle n'a pas la portée que vous croyez. Laissons cela, il sera toujours temps de faire toutes les distinctions voulues. Commençons par les démonstrations métaphysiques essentielles : est-il un meilleur moyen de prouver la possibilité de la métaphysique ? — Vous n'êtes donc pas des partisans d'une *critique* de la raison, proteste Kant, et mon œuvre n'était pas déjà faite par vous. Car ma force, c'est précisément d'examiner les droits de la raisen avant d'en user. On n'ajourne pas une question à laquelle sont suspendues toutes les autres. Vos démonstrations sont ruinées par le manque de critique préalable, car, fussent-elles parfaites en apparence, rien ne prouve que des démonstrations qui les contredisent ne puissent s'ériger en face d'elles. Vous auriez dû mieux lire ma *dialectique transcendentale*. Certes vous êtes bien des dogmatiques, non pas du tout parce que, comme moi-même d'ailleurs, vous admettez l'existence des choses en soi, mais parce que vous renoncez de gaîté de cœur aux garanties qu'apporte la *Critique*. — Voyons d'ailleurs vos « *démonstrations* ».

Eberhard aligne alors des syllogismes, et démontre : *la valeur du principe de raison suffisante*, qui, avec le principe de contradiction, constitue la forme de la connaissance ; *la réalité des éléments simples*, qui constituent la matière de tout le connu. Mais il se trouve que seule une définition imprécise sauve l'apparence de la démonstration du précieux principe, qui n'est vraiment garanti que dans le domaine logique, comme complément du principe de

contradiction, sur lequel d'ailleurs il se fonde. Mais il se trouve aussi qu'on ne passe du relatif et du phénoménal que fournit l'expérience à l'en soi et à l'absolu que par l'incroyable confusion de ce que nos sens, en fait, ne parviennent plus à diviser pour notre conscience, et de ce qui est, *en soi*, un dernier terme irréductible [1]. Eberhard fait du composé un phénomène et du composant une réalité absolue, comme si le composant n'était pas nécessairement de même nature que le composé. Cet espoir d'arriver à l'être par une simple analyse est une naïveté : si le donné est sensible, nous aurons beau le diviser et l'étudier, c'est du sensible que nous connaîtrons de mieux en mieux ; et l'élément simple, qui est (s'il est) une réalité absolue, n'est pas constitutif du donné que nous connaissons confusément, sinon ce donné, encore que confusément connu, serait lui-même de l'absolu et de l'en soi.

Les prétendues démonstrations qui sont le fondement de la métaphysique d'Eberhard s'écroulent donc piteusement, et la possibilité de la métaphysique n'est pas prouvée « par le fait de son existence ». Réussira-t-on du moins à la sauver en établissant le droit de la raison de *juger synthétiquement a priori dans tous les domaines*? Kant se trouve ainsi ramené à son point de départ.

1. Il est facile, selon Kant, de comprendre comment Eberhard s'est trouvé conduit à cette théorie absurde qui consiste à constituer une intuition sensible de parties non-sensibles : il lui fallait, pour assurer la réalité objective de certains concepts rationnels, tels le concept d'être simple, — et c'est ce qu'il prétend faire, — leur accorder une intuition correspondante, mais il fallait en même temps que cette intuition n'entraînât pas le caractère phénoménal de la réalité ainsi démontrée. Seule la conception contradictoire proposée pouvait satisfaire à de telles exigences (35 [20]). — Quant à l'artifice par lequel Eberhard paraît échapper à cette inévitable contradiction, il consiste à jouer sur le double sens que peut prendre le mot *non-sensible* (*nicht-empfindbar*) (36-39 [20-22]). — C'est d'ailleurs toujours à des moyens de ce genre, déclare Kant, qu'Eberhard recourt pour tourner les difficultés. Ainsi c'est en utilisant le terme ambigu *fondement* (*Grund*) qu'il va sembler *s'élever du sensible au non-sensible* ; et du même coup créer une confusion entre les conclusions de la *Critique* et les siennes propres, en ce qui concerne le rapport de l'espace et du temps au suprasensible (41-42 [24]).

Pour résoudre ce problème, il lui avait fallu de grands efforts. Il avait enfin compris d'où vient, dans chaque jugement synthétique a priori, cet élément nouveau dont il faut bien justifier l'apparition puisqu'en fait la connaissance est accrue : il en avait trouvé l'origine dans l'intuition pure. Par là se trouvaient justifiés les jugements synthétiques a priori des sciences qui procèdent par construction de concepts dans l'intuition ; par là se trouvait aussi limitée cette justification aux jugements synthétiques a priori portant sur des concepts *auxquels une intuition correspondante peut être donnée*. La possibilité de la métaphysique se trouvait suspendue à l'existence d'une *intuition pure supra-sensible*, ou si l'on veut, *intellectuelle*, et nulle part une telle intuition ne se manifeste.

La solution des Leibniziens est infiniment plus simple. *une définition suffit à la fonder* et à justifier leur dogmatisme. Le jugement synthétique a priori n'a jamais pour prédicat qu'un attribut du sujet, sans quoi il ne pourrait rapporter ce prédicat à ce sujet ; cet attribut a sa *raison suffisante* dans l'essence du sujet, — et c'est ainsi que le jugement synthétique a priori a toute la légitimité du principe même de raison suffisante.

Il participe donc à son impuissance, répond Kant, et on voit maintenant pourquoi il fallait à tout prix nous tromper sur la portée de ce principe dangereux et ambigu. Est-il un principe transcendental? Mais, comme tel, on n'a pu nous le démontrer. Il n'est qu'un principe logique, utilisable dans le même domaine que le principe de contradiction, dont d'ailleurs il dépend. Mais alors, il ne peut fonder le jugement synthétique a priori, qui accroît la connaissance, et qu'une simple opération logique ne saurait donc justifier.

Eberhard a beau faire : de vaines divisions et subdivisions logiques ne parviendront ni à dissimuler ni à résoudre un problème de cet ordre. La métaphysique, si elle est possible, est constituée de jugements synthétiques

a priori. Quel est, à défaut d'une intuition supra-sensible, le fondement de l'accroissement de connaissance qu'ils nous apportent? — C'est fermer les yeux à l'évidence que de nier l'importance de la question : elle tient en suspens toute la métaphysique, et elle a rendu nécessaires les solutions de la *Critique*. L'apriorité des catégories, qui nous permet de penser le phénomène, l'apriorité des formes intuitives de la sensibilité, qui fournit un donné à cette pensée, ne font qu'y répondre. C'est vainement essayer de compromettre la réforme de la philosophie que de déclarer ancienne, trop connue, et volontairement abandonnée la distinction des jugements qui en est l'origine : d'où viendrait alors, d'abord que l'école pose si mal la question, et, quand on s'efforce de lui ouvrir les yeux, ne parvienne pas à en comprendre le sens véritable; d'où viendrait aussi que la portée et les conséquences du problème n'aient jamais été soupçonnées ?

Devant ces vaines objections des prétendus Leibniziens, devant leurs affirmations incohérentes, la pensée de Kant se reporte au maître, et il se demande si vraiment il est possible que son œuvre, ce soit cela. — Que tous les adversaires de la *Critique* invoquent contre elle l'autorité de Leibniz, cela ne prouve rien du tout. On voit là une singulière coalition de gens qui ne sont d'accord que pour attaquer l'œuvre de Kant. Ce serait un spectacle « amusant et instructif » si, oubliant pour un temps leur commun adversaire, ils essayaient de s'entendre sur les principes à substituer aux siens. « Ils y arriveraient tout juste aussi bien que celui qui voulait jeter un pont le long du fleuve, et non en travers » (118 [64]). Aussi leur paraît-il bien plus simple de se rallier au nom d'un grand philosophe, sans faire d'ailleurs le moindre effort pour comprendre ce qu'il a réellement voulu dire.

Cet examen de la véritable pensée de Leibniz, Kant ne

le tente pas, ce n'est pas sa tâche; mais il en propose, en terminant son ouvrage, comme une sorte de programme. Il n'est ni ne veut être un historien, et c'est sous forme interrogative qu'il se laisse aller à introduire ici comme l'esquisse d'une interprétation nouvelle. Il indique les « trois affirmations caractéristiques » de la métaphysique de Leibniz : « 1° le *principe de raison suffisante*, en tant, à vrai dire, qu'il doit seulement montrer l'insuffisance du principe de contradiction pour la connaissance des vérités nécessaires ; 2° la *monadologie*; 3° la doctrine de l'*harmonie préétablie* » ; il se demande quel sens Leibniz pouvait donner réellement à ces trois affirmations. Quelque intérêt que présentent, — surtout au point de vue de l'état d'esprit de Kant, — ces idées fondamentales leibniziennes ainsi éclairées à la lumière de la *Critique*, nous ne citons ici que le second paragraphe, relatif à la *monadologie*, où se trouve exposée la *théorie leibnizienne de la sensibilité* telle que Kant la conçoit en 1790.

« Est-il bien à croire », écrit Kant, « que Leibniz, un si grand mathématicien, ait voulu constituer les corps de monades (et par conséquent l'espace de parties simples) ? Il ne pensait pas au monde des corps. mais à son substrat inconnaissable pour nous, le monde intelligible, qui ne réside que dans l'idée de la raison, et où certes il nous faut bien nous représenter comme constitué de substances simples tout ce que nous y concevons comme substance composée. Aussi Leibniz semble-t-il, avec Platon, accorder à l'esprit humain une intuition intellectuelle originaire, bien qu'aujourd'hui obscurcie, de ces êtres suprasensibles, mais il n'en transportait rien aux êtres sensibles. Pour ceux-ci, il veut qu'on les considère comme des choses relatives à une sorte particulière d'intuition dont nous ne sommes capables que pour le besoin des connaissances possibles pour nous, comme de simples phénomènes au sens le plus strict, formes (spécifiquement particulières) de

l'intuition. Et il ne faut pas se laisser arrêter par son explication de la sensibilité conçue comme un mode confus de représentation, mais bien plutôt en mettre à la place une autre, plus conforme à ses vues ; parce que sans cela son système n'est plus d'accord avec lui-même. Quant à accepter cette faute de Leibniz comme une précaution intentionnelle et sage de sa part (tout comme des imitateurs, pour être bien pareils à leur original, imitent aussi ses défauts physiques et ses fautes de langage), on peut difficilement le compter à ses disciples comme un mérite au point de vue de l'honneur de leur maître. L'innéité de certains concepts comme expression d'une faculté fondamentale relative aux principes a priori de notre connaissance, innéité invoquée seulement contre Locke qui ne leur reconnaît qu'une origine empirique, est tout aussi mal comprise, quand on la prend à la lettre. »

Essayons de déterminer, grâce à ces indications, de quelle façon la théorie leibnizienne de la sensibilité s'oppose, dans l'esprit de Kant, à celle qu'il vient de réfuter et à laquelle il refuse le nom usurpé de leibnizienne.

Le paragraphe que nous venons de lire présente une succession d'affirmations qui, au premier abord, est vraiment déconcertante. Certaines d'entre elles rétablissent la vérité historique, d'autres semblent dénaturer à plaisir la pensée de Leibniz, et la plus importante prétend substituer, pour mettre le système d'accord avec lui-même, à la théorie leibnizienne de la sensibilité une théorie diamétralement opposée. Voici ces affirmations telles que les dégage, nous semble-t-il, une rigoureuse analyse qui suit proposition par proposition le texte que nous venons de rapporter.

1. La monade n'est pas, pour Leibniz, l'élément constitutif du corps ; elle est l'élément du monde intelligible, « substrat inconnaissable » du monde sensible.

2. De ce monde supra-sensible nous avons une intuition intellectuelle, mais obscurcie.

3. Quant aux êtres sensibles, ils sont relatifs à une intuition particulière et sont par conséquent de simples phénomènes.

4. Cette conception des êtres sensibles exige l'irréductibilité de la sensibilité à l'entendement, que Leibniz n'admettait pas, et c'est le point sur lequel il faut corriger son système.

5. L'innéité invoquée par Leibniz contre Locke doit être interprétée en un sens très spécial qu'il convient de préciser.

Il est facile de reconnaître immédiatement dans cet ensemble deux propositions historiquement exactes, la première, en tant qu'elle distingue le monde sensible du monde des monades, et la cinquième, qui attire l'attention sur le caractère spécial de l'innéité leibnizienne. — C'est en confondant peu à peu le monde intelligible avec le monde sensible. et en considérant les monades comme les derniers éléments indivisibles des phénomènes, que l'école wolfienne s'était le plus éloignée de la véritable pensée leibnizienne. Kant, en rappelant que la nature des objets sensibles est profondément différente de la nature de la monade, et que les *réquisits* de la matière ne sont pas des atomes matériels, aurait donc rendu, s'il s'en était tenu là, un service inestimable à l'interprétation leibnizienne. — De même il y avait un intérêt considérable, au point de vue strictement leibnizien, à mettre en garde le public philosophique contre une interprétation trop simpliste de la théorie des idées innées.

Quel étonnement n'éprouverait-on pas au contraire, si l'on s'était attendu à pouvoir donner à ces pages de Kant une valeur historique, en lisant que le monde intelligible de Leibniz, le monde des monades, est « *inconnaissable pour nous* » (prop. 1)? Et la proposition 3, qui fait des objets sensibles la conséquence d'une intuition qui ressemble singu-

lièrement à l'intuition sensible kantienne, n'est-elle pas aussi éloignée que possible de tout ce que nous savons de Leibniz ? — Pour ce qui est de la première proposition, elle nous déconcerte d'autant plus qu'elle paraît tout à fait inconciliable avec l'intuition intellectuelle, quelque obscurcie qu'elle soit, que la proposition 2 reconnaît chez Leibniz. En ce qui concerne la troisième, n'est-elle pas évidemment solidaire de la quatrième, exprimant l'irréductibilité de la sensibilité à l'entendement et présentée nettement comme une proposition antileibnizienne qu'il faut substituer à la théorie leibnizienne correspondante ? On a d'abord peine à comprendre que cela seul n'ait pas averti Kant qu'elle ne peut pas être leibnizienne. Du moment qu'il reconstruisait la philosophie de Leibniz en éliminant ce qu'il n'est pas « *croyable* » que Leibniz ait pensé, certes il ne devait pas admettre que le grand homme se fût rendu coupable d'une contradiction aussi grossière.

Mais de pareilles inconséquences dans l'interprétation sont l'effet inévitable d'une méthode aussi dangereuse de reconstruction historique, et d'une telle confusion de la recherche dogmatique avec le travail de l'historien. Kant ne se résigne que tout à fait en désespoir de cause à ne pas retrouver au moins en germe, chez un philosophe de génie, les propositions dont la *Critique* devait démontrer la certitude. C'est ainsi que, ne pouvant vraiment pas retrouver chez Leibniz la théorie de l'hétérogénéité de la sensibilité et de l'entendement, il admet que *sur ce point* Leibniz s'est trompé. Mais partout où les obscurités et les difficultés de la philosophie leibnizienne laissent place à une hésitation, il interprète dans le sens de sa propre doctrine. Et comme il a bien peu pris contact avec Leibniz lui-même et qu'il se défie de tout ce qu'il a appris indirectement de lui, son interprétation tendancieuse et arbitraire trouve presque toujours l'occasion de transformer la doctrine de son prédécesseur.

Si notre sujet comportait une étude des paragraphes

relatifs à la *raison suffisante* et à l'*harmonie préétablie* analogue à celle qui vient de nous retenir, nous y trouverions une éclatante confirmation de l'explication que nous proposons. — Par son principe de raison suffisante, Leibniz, à entendre Kant, ne prétend pas franchir le passage du concept à la chose, mais simplement affirmer l'existence d'un pas à franchir. En déclarant nécessaire d'admettre, à côté du principe de contradiction, un second principe irréductible au premier, ce qu'il montre avant tout, c'est que la logique ne suffit pas à dépasser « le concept de l'objet ». Il a bien compris qu'il ne pouvait y avoir extension véritable de la connaissance sans que cette extension ait un fondement particulier, et c'est ce qu'il exprimait en disant que cette extension avait toujours sa raison suffisante, irréductible à la non-contradiction. *Il opposait en somme le jugement synthétique au jugement analytique*, mais sans prononcer le mot, ce mot par lequel Kant vient de se faire honneur d'avoir donné au problème toute sa clarté et toute sa portée. — Par l'harmonie préétablie, Leibniz — toujours selon Kant — pressent et esquisse de même le problème que la *Critique* précise, et qu'elle résout dans la mesure où une solution en est possible. Le fondement donné par Kant à l'harmonie qui existe entre l'entendement et la sensibilité, c'est la déduction transcendentale. Leibniz n'a pas été jusque-là, il n'a pas fait la déduction transcendentale des catégories, du moins a-t-il *constaté* l'accord de la sensibilité et de l'entendement, et c'est à cet accord qu'il a donné le nom d'harmonie préétablie. « Par là il est évident qu'il n'expliquait pas cet accord et ne prétendait pas l'expliquer, il montrait seulement que nous devons concevoir une certaine finalité... »

Quel n'eût pas été l'étonnement de Leibniz s'il eût pu deviner quelles prétentions modestes un grand homme lui attribuerait un jour, d'ailleurs avec l'intention de lui rendre justice, et pour le mettre à l'abri d'attaques trop faciles ! Ainsi ce *système de l'harmonie préétablie* auquel

Leibniz attachait un si grand prix n'apporte aucune solution, il constate simplement une finalité déterminée et lui donne un nom, il ne fait que *poser un problème* ! — Mais ce n'est qu'à cette condition que Leibniz pouvait apparaître comme le précurseur de Kant. Or pour l'auteur de la *Critique*, il ne saurait y avoir de plus grand mérite philosophique que de se garder des vaines prétentions et des espérances irréalisables, que de guider les philosophes dans la seule voie où ils puissent faire œuvre utile, que de poser les problèmes qui seuls valent la peine d'être étudiés parce qu'ils ne sont pas, du fait de la nature de l'esprit, insolubles. Ainsi il croyait défendre le fondateur de la philosophie allemande contre des disciples compromettants, alors qu'il méconnaissait visiblement la portée que celui-ci avait cru pouvoir légitimement donner à son œuvre [1].

Est-ce à dire que les disciples de Wolf étaient, comme ils le prétendaient et contrairement à ce que pensait Kant, les représentants fidèles de la pensée leibnizienne ? Il y aurait une évidente exagération à le soutenir. — Si Kant limite d'une façon excessive la portée que reconnaît Leibniz au principe de *raison suffisante*, il serait imprudent de considérer avec confiance comme conforme à la doctrine du maître l'emploi qu'en font Eberhard et ses amis, et on ne saurait examiner de trop près l'usage fait par Leibniz lui-même de ce principe d'extension de la connaissance. — Il est hors de doute que la *monade* n'était pas pour Leibniz un élément constitutif du corps matériel, comme un grand nombre de Wolfiens ont cru qu'elle était, soit qu'ils comprissent mal les principes de

1. Cf. sur ces mêmes pages de Kant le jugement de Nolen exactement opposé au nôtre : « Il semble que le génie de Kant, dans la pleine conscience de sa force, éprouve plus de facilité à sortir de lui-même pour étudier une œuvre étrangère ; et qu'il lui en coûte moins qu'auparavant à se montrer équitable pour une doctrine dont son originalité propre n'a plus rien à redouter. » *La Critique de Kant et la Métaphysique de Leibniz*, 1875, p. 368.

la monadologie, soit qu'ils crussent apporter une correction heureuse aux conceptions leibniziennes, et accroître la puissance démonstrative et l'autorité de la philosophie dogmatique. — Il n'est pas contestable non plus que l'*harmonie préétablie*, défendue d'abord avec une extrême mollesse, puis sacrifiée par Wolf, qui n'en comprenait ni l'importance ni même le sens véritable, avait bientôt été décidément rejetée hors du système leibnizio-wolfien[1]. On avait substitué à ce système celui de l'influx physique, qui paraissait s'accorder mieux à la fois avec les exigences du sens commun et avec les principes de Newton. Si donc Kant dénature, comme il est certain, l'harmonie préétablie leibnizienne, cela ne donne aucun avantage sur lui à des adversaires qui avaient mutilé la doctrine de Leibniz, en avaient méconnu la profondeur et compromis la valeur, précisément en abandonnant l'harmonie préétablie. L'édifice dogmatique paraissait tenir encore debout, mais il n'avait plus de fondements. Kant faisait preuve en somme de perspicacité en refusant de reconnaître, dans les thèses qu'on lui opposait, la véritable philosophie de Leibniz. Mais nous savons maintenant que ce grand philosophe était l'homme le moins apte à reconstituer historiquement un système.

IV. Indications relatives aux manuscrits de Kant sur les Progrès de la Métaphysique depuis Leibniz et Wolf.

Si l'on poursuit par ordre chronologique la lecture des œuvres de Kant, on est vite conduit à se demander si cette curieuse interprétation de la philosophie leibnizienne

1. Cf. notre livre sur *Martin Knutzen*, p. 13-23.

n'exprime pas simplement une idée très fugitive du philosophe. Les fragments, en effet, publiés par Rink en 1804, d'un ouvrage qui eût répondu à une question mise au concours par l'Académie des Sciences de Berlin pour l'année 1791, parlent constamment des thèses dogmatiques *leibnizio-wolfiennes*, et n'opposent nulle part Leibniz à des disciples présentés comme plus ou moins infidèles. Les deux ouvrages paraissent même avoir été composés nécessairement à des époques si rapprochées qu'on se demande quelle importance on peut encore attribuer aux conjectures sur le sens de la véritable pensée leibnizienne. Ce désaccord apparent de deux ouvrages contemporains de Kant arrête tout naturellement notre attention.

L'Académie des Sciences de Berlin avait proposé le sujet suivant: *Quels sont les progrès réels qu'a faits la métaphysique en Allemagne depuis les temps de Leibniz et de Wolf?* Comme ce titre l'indique, ce n'est pas un exposé historique que mettait au concours l'Académie, mais un jugement sur la *valeur* des théories relatives à la métaphysique soumises au public depuis Leibniz et Wolf. Demander quels étaient les progrès « *réels* » acquis, ce n'était pas vouloir faire naître de nouveaux résumés des tentatives des dernières années; c'était imposer aux candidats cette tâche autrement difficile: à ce grand effort des philosophes, la métaphysique a-t-elle vraiment gagné quelque chose, et dans ce cas à quoi se ramène ce gain véritable [1]? Et comme on ne voit vraiment pas quelle œuvre philosophique parue depuis Wolf en Allemagne pourrait être mise en parallèle avec celle de Kant, le sujet du concours se ramenait en somme à ceci: *Que vaut le système kantien?*

Autant dire que la polémique entre Kant et ses adversaires continuait, et que cette fois l'Académie de Berlin

1. Cf. von Eberstein, *Versuch einer Geschichte d. Logik u. Metaph. bei den Deutschen, von Leibniz bis auf die gegenwärtige Zeit.* Halle, 1799, t. II, p. 487.

se jetait dans la bataille. Il est évident en effet qu'une Société ne peut, quelle que soit la valeur de ses membres, s'ériger en arbitre en un pareil débat : par le choix de l'ouvrage qu'elle couronnerait, l'Académie allait simplement prendre position pour ou contre Kant. — Mais elle ne trouva pas grand empressement parmi les philosophes à seconder ses désirs : un seul manuscrit lui fut soumis. Elle prolongea alors le terme du concours et porta le prix de 50 à 100 ducats. Plusieurs ouvrages lui arrivèrent enfin, et les Académiciens purent décerner les récompenses. Ils attribuèrent un premier prix au Wolfien Schwab, deux seconds prix à Reinhold et à Abicht, et un accessit à Jenisch.

Le concours était resté ouvert jusqu'en 1795 ; on voit donc que les divers brouillons de Kant purent être rédigés à un peu plus grande distance de l'écrit contre Eberhard qu'il ne semble d'abord. Eut-il réellement l'intention, célèbre comme il l'était, de soumettre un manuscrit au jugement de l'Académie ? Cela peut surprendre, mais n'est pas impossible. Par delà l'Académie, il y avait le public, et puisqu'on demandait quels progrès la métaphysique avait réalisés depuis Wolf, il était assez tentant pour Kant de reprendre sous une forme nouvelle les idées qui lui étaient le plus chères, et de faire encore un effort pour expliquer de plus en plus clairement la tâche qu'il s'était assignée. Quoi qu'il en soit, nous ne devons pas oublier qu'en fait nous sommes en face de brouillons inachevés, dont Kant n'était sans doute pas entièrement satisfait : cela seul qu'il y a trois manuscrits différents le donne déjà à penser. Or s'il est très intéressant pour l'historien de prendre connaissance de toutes les idées, même fugitives, des grands penseurs, il y aurait danger à attribuer une autorité sensiblement égale à tous les textes. — Peut-on être absolument certain, pour revenir au point spécial qui nous occupe, que l'ennui d'être contraint par les circonstances de confondre encore une fois dans une

même critique la philosophie dite leibnizio-wolfienne et les conceptions personnelles de Leibniz n'ait pas été pour quelque chose dans l'abandon par Kant de l'œuvre commencée ? Hypothèse purement arbitraire, hâtons-nous de le dire, et par conséquent sans valeur aucune, mais dont on ne peut dire qu'elle soit absurde, et par laquelle nous voulons simplement montrer à quelle réserve on se trouve tenu en face de textes de ce genre.

Si maintenant nous nous demandons ce qui peut incliner Kant, vers 1791 ou 1792, à paraître solidariser Leibniz avec ses disciples, alors qu'en 1790 il s'était efforcé de l'opposer à eux, il est bien difficile de trouver une réponse satisfaisante. Comme dans l'ouvrage précédent, il défend l'originalité de son œuvre, et s'efforce de garantir les progrès de la méthode philosophique contre les risques que peuvent leur faire courir des critiques sophistiques et audacieuses; et c'est en somme au même public qu'il s'adresse [1].

La seule hypothèse qui nous semble possible, c'est que Kant ait eu conscience du peu de solidité de la reconstruction qu'il avait osé risquer du système personnel de Leibniz, du caractère factice du rapprochement indiqué par lui entre la *monadologie* et sa propre doctrine. N'ayant nul désir de sacrifier à des recherches historiques un temps qui lui était si précieux pour développer ses idées critiques et les appliquer à tous les domaines, il préférait sans doute revenir à l'interprétation courante qui consacrait en Wolf et ses disciples les véritables successeurs de Leibniz. Puisque aussi bien Kant ne songeait pas à invoquer le principe d'autorité, il importait assez peu que l'on dénaturât provisoirement plus ou moins les idées d'un grand homme ; l'essentiel était de rendre possible la marche en avant de l'esprit humain, la constitution d'une métaphysique vraiment fondée en raison et définitive. Que la

1. Cf. Nolen, *opus cit.*, p. 374 : « C'est qu'il s'agissait cette fois de défendre l'originalité de son œuvre critique ; et qu'il avait affaire, non plus à Leibniz seul, mais à l'école des Leibniziens-Wolfiens. »

Critique de la raison pure s'opposât à celui-ci ou à celui-là, il fallait avant tout faire comprendre en quoi elle s'opposait réellement à tout ce qui avait été enseigné jusqu'alors, et comment elle ouvrait la seule voie qui convînt à la nature de notre esprit. Si certains germes de cette grande réforme peuvent se découvrir dans le passé, toujours est-il qu'ils n'ont pas porté leurs fruits ; Kant avait le droit de se dire que si vraiment il avait en Leibniz un précurseur, il y avait mieux à faire que d'user ses forces à lui faire rendre justice, c'était de faire vivre et de rendre féconde leur œuvre commune.

Puisque Kant continue à défendre, dans les manuscrits relatifs aux *Progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolf*, les affirmations qu'il a démontrées, dans la *Critique de la raison pure* contre Leibniz, et dans l'écrit *Sur une découverte*... contre les Leibniziens, il n'y a pas de raison pour que nous reprenions sous une forme nouvelle cette polémique déjà connue. Notre exposé du jugement de Kant sur la théorie de la sensibilité de Leibniz peut donc s'arrêter ici sans inconvénient.

Ce qui s'en dégage, nous semble-t-il, avec évidence, c'est que pendant toute la période critique, Kant n'a pas changé de sentiment sur la valeur à attribuer aux thèses connues sous le nom de leibnizio-wolfiennes. Invariablement il attaque, — en même temps que l'usage transcendental du principe de raison suffisante et la prétention de découvrir une autre harmonie que celle des diverses facultés de notre esprit, — la conception de la sensibilité comme intellection confuse et l'attribution d'une réalité *absolue* aux éléments simples de nos représentations. Il ne se lasse pas de réclamer, avant toute affirmation, une critique préalable des conditions dans lesquelles cette affirmation peut être valablement avancée, et par conséquent une recherche

des limites de notre connaissance. A aucun moment il ne cesse de voir, dans les thèses dites leibnizio-wolfiennes considérées par lui comme en désaccord avec l'expérience, et dans les conséquences également erronées qu'elles entraînent, une sorte de pierre de touche de la vérité des propositions opposées qu'il soutient.

Le seul point sur lequel il hésite, c'est l'importance de l'écart qu'il y a entre la véritable pensée de Leibniz et tout ce que lui attribuent ses disciples. Que la doctrine du maître ait été affaiblie par ceux qui l'avaient fait vivre en la vulgarisant, c'était une vérité reconnue et acceptée. Que des thèses tout à fait essentielles de Leibniz aient été profondément altérées, comme la théorie des monades, ou presque supprimées, comme celle de l'harmonie préétablie, c'est ce qui ne pouvait passer inaperçu à un philosophe original. qui cherchait à renouveler la métaphysique en en découvrant le véritable fondement. Restait à déterminer dans quelle mesure se retrouve dans l'œuvre méconnue de Leibniz l'indication, ou comme la trace du pressentiment de la réforme philosophique que la *Critique* devait accomplir. Il eût fallu pour cela étudier des textes, faire œuvre d'historien, et Kant n'y songeait pas, consacrant toutes ses forces à cette réforme elle-même, dans laquelle il avait mis sa raison de vivre. Mais on ne peut vraiment s'étonner qu'au moins une fois il se soit refusé à confondre Leibniz avec ceux qui abusaient de l'autorité de son nom. Il avait la notion confuse de certaines analogies entre son propre système et celui que ses adversaires prétendaient identifier avec la vérité ; du même coup il leur fit sentir l'insuffisance de leur réflexion philosophique et crut rendre hommage à un grand homme en reconnaissant en lui un précurseur. Si son esprit avait pu se placer en dehors du point de vue criticiste, il eût compris que le dogmatisme d'un Leibniz mérite d'être étudié en lui-même, qu'il ne vaut pas seulement par son rapport avec le criticisme, qu'il est appelé au contraire à représenter en face du cri-

ticisme un autre point de vue de l'homme sur le donné. Mais, s'il eût pu le faire, c'est que le criticisme ne se serait pas imposé à lui comme le seul point de vue légitime du penseur, et, au grand dommage de l'humanité, il ne l'eût pas créé.

DEUXIÈME PARTIE

LES THÉORIES DE L'ESPACE ET DU TEMPS DE LEIBNIZ ET DE KANT. LEUR RAPPORT RÉEL

INTRODUCTION

LES DIVERS PROBLÈMES RELATIFS AUX NOTIONS D'ESPACE ET DE TEMPS

Nous essayons désormais de retrouver par nous-mêmes, dans les textes de Leibniz et de Kant, les différences de leurs théories de l'espace et du temps, sans refuser certes le secours des jugements de Kant que nous venons d'étudier, mais sans nous astreindre non plus à en chercher exclusivement la vérification.

Il est hautement improbable qu'il n'y ait pas, dans sa conception de l'opposition des deux théories, au moins une part de vérité. Mais il y a bien des chances aussi pour que ce philosophe subordonne les problèmes, même lorsqu'il les étudie chez son adversaire, selon l'esprit de sa propre méthode, et par là les transforme.

Aussi est-il peut-être utile de distinguer d'abord, en dehors de toute considération d'un système particulier, les divers problèmes qui se posent à propos des notions d'espace et de temps. Nous pourrons ainsi déterminer les solutions possibles de ces divers problèmes, et pressentir les façons dont elles peuvent se combiner pour constituer une théorie totale de l'espace et du temps. Ainsi apparaîtra l'inévitable complexité de toute théorie de ce genre. Nous saurons quelles questions on doit poser à un philosophe pour connaître l'idée qu'il se fait de l'espace et du temps à tous les points de vue. Nous n'aurons plus à

nous étonner de voir des théories connues dans l'histoire comme antithétiques, et considérées comme telles par leurs auteurs, s'accorder dans une certaine mesure, puisque les points de vue auxquels subsiste l'opposition auront été dégagés.

Les notions d'espace et de temps soulèvent trois problèmes très distincts que l'on confond souvent. Ce qui aide grandement à cette confusion, c'est qu'on n'a pas toujours su éviter l'application des mêmes termes à des théories résolvant des problèmes différents.

La première question qui se pose à propos d'un élément constitutif de la connaissance est purement *psychologique*. D'où provient-il, quelle en est la genèse ? — Or l'esprit ne peut posséder une notion que de deux façons : en la tirant de lui-même, ou en la tirant du dehors, *a priori* ou *a posteriori*. Cette alternative est incontestable, en vertu du principe de non-contradiction (le dehors étant ce qui n'est pas l'esprit lui-même). Seulement il est évident que cette première opposition est d'un caractère très général. Il y a peut-être plusieurs façons de porter en soi-même une notion, ou même de la recevoir du dehors. On ne réduit donc à deux les solutions possibles de ce premier problème qu'en se réservant de préciser le sens des mots *a priori* et *a posteriori*, ce qui pourra donner naissance, si on le précise de plusieurs façons, et dans des sens divergents, à diverses théories.

Une notion *innée* est évidemment a priori, et si notre esprit contient en lui un espace et un temps tout prêts à recevoir les choses, il n'y a pas de doute que ce n'est pas l'expérience qui les lui fournit. Cependant deux cas peuvent déjà se présenter ; l'esprit peut prendre possession immédiatement et sans condition de cet espace et de ce temps, qu'il porte en lui, qui sont deux de ses éléments constitutifs ; ou au contraire il ne les connaîtra que si des choses fournies par l'expérience viennent s'y ordonner.

Il ne saurait être question même dans ce cas de leur contester le titre d'*a priori*, mais ce seront des notions a priori possédant ce caractère au premier abord paradoxal de ne nous apparaître que lorsque nous acquérons une connaissance a posteriori. — Aussi risquera-t-on fort de les confondre avec ces objets d'expérience dont la connaissance conditionne leur apparition à la conscience. Il est facile, dans une revue des diverses manières *possibles* de connaître l'espace et le temps, de distinguer l'espace et le temps *innés*, mais ne se manifestant à la conscience claire qu'*en même temps que* les objets d'expérience, de l'espace et du temps représentations *extérieures* de même origine que les autres représentations extérieures. Mais pour le psychologue qui se trouve en face de la *réalité*, et à qui incombe la lourde tâche, non plus de déterminer simplement des possibilités, mais de découvrir lesquels, parmi les espaces possibles et les temps possibles, sont l'espace réel et le temps réel, on peut prévoir que l'impossibilité de séparer ces notions prétendues a priori des notions connues a posteriori rendra très difficile la preuve de leur apriorité. — Quoi qu'il en soit, nous avons reconnu dès maintenant deux manières pour l'esprit de posséder a priori les notions d'espace et de temps, et l'une et l'autre les supposent *innées*.

Mais une notion ne peut-elle appartenir a priori à l'esprit sans être à proprement parler innée? On peut supposer que l'esprit porte en lui, non un espace et un temps innés, mais des sortes de facultés de spatialisation et de temporalisation. Il n'imposerait pas des formes toutes données aux choses, mais se les donnerait selon certaines formes, la forme spatiale, la forme temporelle. Spatialiser, temporaliser, seraient, comme unifier, ses fonctions.

On concevrait ainsi de trois façons diverses l'apriorité de l'espace et du temps. Il ne semble pas qu'il y en ait d'autre. Si ni l'espace et le temps, ni la faculté de les créer, n'existent dans l'esprit avant l'expérience, il ne reste que

l'hypothèse d'une connaissance a posteriori. La manière de concevoir cette connaissance peut varier selon la théorie que l'on accepte de la perception extérieure ; le seul point qui importe ici, c'est qu'il s'agira dans tous les cas de l'acquisition de notions extérieures à l'esprit, et données du dehors.

Cependant la connaissance étant un état du sujet, il serait contradictoire de ne pas reconnaître, même à l'origine des idées des objets extérieurs, la part du sujet. Connaître, c'est toujours en quelque façon identifier à soi.

Le rôle de l'activité de l'esprit doit donc être admis dans une théorie apostérioriste de l'espace et du temps comme dans une théorie aprioriste. De là peut naître une confusion qui obscurcirait dangereusement la question. Elle consisterait à voir dans la troisième forme que nous avons indiquée de la théorie aprioriste, et dans la théorie apostérioriste, une seule et même théorie. L'espace et le temps ne venaient-ils pas tout à l'heure de l'activité spatialisatrice et temporalisatrice de l'esprit? Si la théorie apostérioriste fait à l'activité de l'esprit sa part légitime, les deux théories diffèrent-elles autrement que par le nom ? Tout au plus pourrait-on admettre une légère différence entre elles : l'une est plus attachée au rôle spatialisateur et temporalisateur de l'esprit; l'autre, tout en reconnaissant ce rôle, reste plus attachée à démontrer l'existence de représentations extérieures auxquelles puisse s'appliquer cette faculté spatialisatrice ou temporalisatrice, et la dépendance de l'esprit à l'égard de ces représentations.

Une pareille tentative de conciliation de l'apriorisme et de l'apostériorisme fausserait le sens de l'une ou de l'autre des deux théories. Il reste entre elles une différence très réelle et qui suffit certainement à les caractériser et à les opposer l'une à l'autre. L'activité générale de l'esprit, sans laquelle évidemment il n'y a pas de connaissance, se distingue nettement de l'activité spatialisatrice ou temporalisatrice de l'esprit, c'est-à-dire de la possession par l'es-

prit d'une sorte d'espace et d'une sorte de temps en puissance. Il est certain qu'une seule et même théorie peut établir que notre connaissance de l'espace et du temps est a priori, en ce sens que quelque chose est donné à l'esprit avant toute expérience sans quoi les représentations d'espace et de temps ne seraient pas possibles, — et mettre en lumière en même temps que quelque chose est donné empiriquement à l'esprit sans quoi ses fonctions spatialisatrice et temporalisatrice ne pourraient s'exercer. Il y a là deux éléments de la connaissance qui, loin de s'exclure, sont nécessaires l'un à l'autre. Une théorie ainsi conçue est, en ce qui concerne l'espace et le temps, nettement aprioriste. Au contraire, dans toute théorie aposterioriste, quelle que soit la place laissée à l'activité de l'esprit, il faut que les éléments constitutifs de l'espace et du temps eux-mêmes, et non pas seulement des représentations auxquelles ils s'appliquent, viennent du dehors, soient fournis par l'expérience.

Les solutions possibles du problème *psychologique* de l'espace et du temps se ramènent donc au tableau suivant :

Origine des notions d'espace et de temps.	a priori.	Notions innées.	connues indépendamment des objets d'expérience.
			se manifestant à l'esprit en même temps que les objets d'expérience.
		Simples facultés de spatialisation et de temporalisation.	
	a posteriori.		

Supposons résolu ce premier problème relatif à la genèse de la connaissance, ou, si l'on préfère, supposons-le insoluble. Un second problème se présente à l'esprit, absolument nouveau et d'un autre ordre. C'est le problème *métaphysique* de l'espace et du temps que l'on

peut poser ainsi : l'espace et le temps existent-ils en dehors de la représentation qu'en possède l'esprit? S'il fallait prouver que ce problème est différent du premier, nous ferions remarquer que l'examen des diverses solutions possibles du problème psychologique a pu se faire sans aucune allusion à l'existence ou à la non-existence d'un espace et d'un temps indépendants de l'esprit humain. Il a bien été question d'un espace et d'un temps connus comme objets d'expérience, empruntés par conséquent par l'esprit au monde extérieur. Mais l'emploi de ce terme de monde extérieur n'implique nécessairement aucune thèse métaphysique. Pas plus qu'il ne suffit que nous trouvions une idée en nous-même pour que cette idée ne possède aucune réalité objective, il ne suffit pas qu'un objet soit connu comme extérieur au sujet pour posséder la réalité objective, c'est-à-dire pour exister autrement que comme représentation. L'existence d'une réalité sensible, constituée par un système d'états de conscience représentatifs, n'est pas un problème, elle est un fait. Il n'y a pas d'idéalisme qui conteste ce fait.

A cette question métaphysique : l'espace et le temps existent-ils indépendamment de la représentation qu'en possède l'esprit, deux réponses, au premier coup d'œil, paraissent possibles, et seulement deux. Comment la résoudrait-on sinon par l'affirmative ou par la négative? S'il y a un cas où il n'y ait pas de place pour une solution intermédiaire entre le oui et le non, n'est-ce pas celui où il s'agit de l'existence d'un terme? Entre exister et ne pas exister, il semble y avoir un abîme que rien ne saurait combler.

Qu'on y prenne garde cependant. Le choix du philosophe n'est limité à ce point que si vraiment c'est de l'existence d'un objet strictement déterminé qu'il s'agit. Si le problème se pose ainsi : existe-t-il, en dehors de l'espace et du temps que nous nous représentons, un espace et un temps absolument semblables à eux, mais que nous ne nous repré-

sentons pas, alors oui, l'affirmation ou la négation s'impose —, à moins qu'on ne préfère suspendre son jugement, ce qui n'est pas une troisième solution relativement à l'existence, mais seulement relativement à notre connaissance. Mais en admettant même, suprême concession, que la question ait un sens, et qu'on puisse essayer d'exprimer, fût-ce problématiquement, la ressemblance parfaite d'un objet de connaissance et d'un être absolu, ressemblance parfaite ne se résolvant pas toutefois en une identité, qui oserait dire que le problème se pose nécessairement de la sorte, ou même que ce soit la façon de le poser la plus naturelle, et la plus satisfaisante pour un esprit averti? Une telle explication de la réalité de nos représentations, qui consisterait à les doubler naïvement et à les expliquer par leur mirage, ne serait que la transposition en métaphysique des plus grossières et des plus définitivement condamnées des théories immédiates de la perception.

Mais si l'affirmation de la réalité absolue de l'espace et du temps ne se ramène pas nécessairement à l'affirmation de la double existence du même espace et du même temps, il apparaît clairement qu'il ne s'agit plus simplement de dire si l'espace et le temps peuvent exister en dehors de la représentation, mais ce qu'ils peuvent être en dehors de la représentation. Question à laquelle on ne saurait cette fois répondre par un oui ou par un non, car on n'est plus ici en face de cette alternative: un terme bien défini étant donné, existe-t-il, ou n'existe-t-il pas? Ce qui est donné, c'est une existence indéterminée, et cela ouvre le champ à toutes les hypothèses sur la *nature* de ce qui existe ainsi. Cette question d'ailleurs ne supprime pas celle de savoir ce que sont l'espace et le temps, même en tant que simples représentations, et n'y eût-il rien qui y correspondît; elle s'y surajoute. Que parlions-nous en effet de termes bien définis à propos de l'espace et du temps? Constater qu'ils existent n'est pas les connaître, et la détermination de

leur nature est un problème dont nous n'avons pas encore dit un mot, et auquel il nous faut arriver maintenant.

Ce troisième élément du problème total de l'espace et du temps est si étroitement lié à celui que nous venons d'essayer de déterminer qu'il en est sorti tout naturellement et s'est imposé à nous en quelque sorte d'une façon inévitable. Car comment affirmerait-on l'existence de quelque chose sans laisser entrevoir en quoi consiste ce dont on affirme l'existence? Et nul philosophe, répétons-le, ne saurait échapper à la difficulté, car si même l'espace et le temps n'ont pas d'existence objective (au sens d'absolue), à tout le moins leur existence subjective est-elle un fait incontestable, et cette existence subjective, il faudra bien l'expliquer.

Il reste donc à examiner quelles sont les diverses manières d'exister que l'on peut attribuer à l'espace et au temps, soit objectifs, soit subjectifs. Or, quoi qu'il en soit de l'existence absolue de l'espace et du temps, on ne peut déterminer leur nature que par la pensée, et l'esprit étant soumis au principe de relation, toute détermination d'un terme ne peut se faire que par rapport à un autre terme. S'il est un terme auquel se trouvent liées nécessairement pour l'esprit les notions d'espace et de temps, c'est naturellement par rapport à ce terme, de préférence à tout autre, qu'on en déterminera la nature. Mais ce terme existe. Parle-t-on en effet jamais de l'espace sans évoquer l'idée d'objets extérieurs? Du temps sans penser à des phénomènes qui s'y succèdent ou à des êtres qui y vivent? Et peut-on penser des objets extérieurs sans l'espace, la continuité des êtres sans le temps? On sait bien qu'il n'en est rien, et que c'est une vérité de fait que la liaison, dans la connaissance, de l'espace et du temps et de leur contenu. Dans ces conditions, la première détermination qui s'impose des notions d'espace et de temps est l'établissement

de la nature de leur rapport avec les objets d'expérience.

Quelles formes diverses peut prendre ce rapport? Chacun des deux termes peut être conçu comme une réalité relativement à laquelle l'autre existe. En outre on peut admettre que chacun existe par lui-même, et se trouve être *en* relation avec l'autre, et non plus *une* simple relation des éléments constitutifs de l'autre. Ce qui fait trois solutions. Ou l'espace et le temps sont des réalités dont les phénomènes ne sont que des déterminations, — ou les phénomènes sont des réalités dont l'espace et le temps ne sont que des déterminations, — ou, d'une part ce qui est irréductible à l'espace et au temps, et d'autre part l'espace et le temps, sont deux réalités en relation l'une avec l'autre. Est-il besoin d'ajouter que ces trois hypothèses sont comme les formes schématiques des diverses explications possibles, et que si elles se réalisent dans l'histoire, elles auront à s'adapter à des systèmes complexes et vivants, et à symboliser diverses vues sur la réalité ? Il est facile cependant d'y reconnaître les directions choisies par les plus grands penseurs des temps modernes.

Pour constituer une théorie de l'espace et du temps qui puisse prétendre expliquer la réalité donnée, il faudrait maintenant faire la synthèse des éléments que notre analyse a dissociés. — On pourrait être en effet tenté de déterminer les diverses combinaisons possibles des solutions partielles que nous venons d'énumérer, et de rapporter à ce tableau dressé logiquement d'avance les théories proposées et défendues par les grands philosophes. Mais cette méthode serait peut-être décevante parce qu'un système vraiment original est constitué de telle façon que chaque terme reçoit de ses rapports avec les autres une signification propre. Il serait donc bien difficile de préparer, sans prendre d'abord contact avec la pensée réelle des philo-

sophes, des cadres qui puissent lui convenir. — Rien ne prouve d'ailleurs que notre tableau des possibilités serait complet. Des points de vue parfaitement logiques peuvent rester longtemps inaperçus de l'esprit. C'est après que l'intuition de l'homme de génie les a découverts et les a imposés qu'on en comprend la force. A vrai dire un tableau des combinaisons possibles des solutions relatives à l'espace et au temps serait sans doute inspiré par le souvenir des systèmes existants : autant donc aborder tout de suite l'étude « réelle » de ceux qui nous attirent particulièrement. Nous n'avons vu dans la distinction des problèmes divers que soulèvent ces éléments de la connaissance, l'espace et le temps, qu'un fil précieux pour diriger notre attention dans la lecture des œuvres de Leibniz et de Kant : ne risquons pas de faire du fil une chaîne, et d'un moyen de recherche plus complète et plus rigoureuse un instrument d'erreur.

Nous obéirons à la même préoccupation en étudiant les trois solutions qui constituent la théorie générale de l'espace et du temps chez Leibniz et chez Kant. Nous ne chercherons pas à suivre un ordre conforme à la subordination logique des problèmes élémentaires, mais celui selon lequel ils semblent se subordonner pour l'esprit de Leibniz et pour l'esprit de Kant.

LIVRE PREMIER

THÉORIE DE LEIBNIZ

CHAPITRE PREMIER

ANTÉRIORITÉ LOGIQUE DES OBJETS PAR RAPPORT A L'ESPACE ET AU TEMPS

(L'ESPACE ET LE TEMPS NE SONT PAS DES ÊTRES ABSOLUS)

Chacun sait que pour Leibniz l'espace n'est qu'un *ordre de coexistence* et le temps un *ordre de succession*. Leibniz ne se lasse pas de le répéter. La lecture la plus superficielle de ses œuvres fait donc connaître la solution qu'il donne au problème de la nature de l'espace et du temps dans leur rapport aux objets. Au contraire il est très difficile d'établir d'une manière indiscutable le rapport qu'il admet entre l'espace et l'esprit, entre le temps et l'esprit. Ces relations de coexistence et de succession auxquelles on donne le nom d'espace et de temps ont-elles une valeur objective ou seulement subjective ? De plus sont-elles connues par l'esprit a priori ou a posteriori ? Ce sont là des problèmes historiques auxquels on donne des solutions différentes.

Mettons d'abord en lumière ce qui dans la théorie de

Leibniz peut être, à cause de la clarté et de l'accord des textes, établi sans discussion.

La théorie de Leibniz s'oppose absolument à celle de Descartes. L'auteur des *Méditations* mettait toute la réalité du corps dans l'étendue ; pour Leibniz l'étendue n'est même plus un élément constitutif essentiel du corps ; elle est extérieure en quelque sorte à la réalité du corps, ce n'est plus qu'une manière d'être des parties de la matière dans leur rapport mutuel.

Historiquement la théorie de Leibniz s'est constituée en effet en antagonisme avec celle de Descartes. Certes le conciliateur qui cherchait la vérité jusque dans le fumier de la scolastique [1] eût fait le possible pour accorder avec ses vues personnelles une des théories fondamentales du maître dont il continuait l'œuvre, mais les conclusions de Descartes ne pouvaient satisfaire en Leibniz ni le savant, ni le philosophe, ni le croyant.

Ce n'est pas qu'il n'ait d'abord été séduit par le mécanisme cartésien, qui paraissait substituer aux vaines entités de la scolastique et même aux obscures formes substantielles des anciens une explication plus simple et qui en même temps serrait la réalité de plus près. « Mais », dit-il dans une de ces lettres où, devenu vieux, il aimait à résumer le passé de son esprit, « quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme et les lois même du Mouvement, je fus tout surpris de voir qu'il était impossible de les trouver dans les Mathématiques, et qu'il fallait retourner à la Métaphysique [2]. »

Est-ce donc que Descartes s'était trompé en croyant affranchir l'esprit d'inutiles démarches par le don de sa méthode ? Avait-il eu tort de chercher partout la clarté et

1. Erdm. 704b.
2. Lettre à Rémond de Montmort, 1714. Erdm. 702a.

de faire de notre intelligence des choses la mesure de la vérité? Non, l'illustre inventeur de la méthode ne s'était pas mépris sur la puissance de sa découverte, et Leibniz n'avait pas été entraîné dans une voie mauvaise. Mais Descartes, dans l'enthousiasme de l'invention, « était allé trop vite dans la plupart de ses dogmes [1] ». Il n'est pas aisé de se servir du fameux criterium des idées claires, on peut se laisser éblouir par une clarté trompeuse. Descartes ne fait pas fausse route en cherchant en tout ce qu'il y a de plus absolu, mais il lui arrive malheureusement de prendre pour l'absolu ce qui ne l'est pas, et alors il « renverse l'ordre des paroles aussi bien que des pensées [2] ». C'est que son criterium des vraies et des fausses idées n'est pas suffisant. Dans cette question « d'une telle importance pour la connaissance de la vérité, la solution de Descartes lui-même ne satisfait pas [3] ». Son analyse ne va pas assez loin. Il risque de s'arrêter parfois, comme à des termes n'ayant plus besoin d'explication et irréductibles, à des notions qui en réalité sont encore confuses et auraient besoin d'être élucidées. C'est précisément ce qui lui est arrivé pour l'étendue.

On peut dire sans exagération aucune que Leibniz a été préoccupé toute sa vie de corriger l'erreur de Descartes sur ce point. Il avait vingt-cinq ans lorsque, dans sa première lettre à Antoine Arnauld, il lui déclarait que « l'essence du corps ne consiste pas dans l'étendue » (1671)[4]; quelques mois avant sa mort, en 1716, dans une lettre à Clarke, il défendait encore sa théorie de l'espace et du temps. Dans l'intervalle il l'avait expliquée et démontrée dans des lettres privées, dans le *Journal des Savants*, dans les *Acta eruditorum* de Leipzig. C'est que cette confusion cartésienne

1. Lettre à Rémond de Montmort, 1714. Erdm. 702ᵃ.
2. Lettre à Foucher parue dans le *Journal des Savants* le 5 janvier 1693. Erdm. 114ᵇ.
3. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis.* 1684. Erdm. 79ᵃ.
4. Lettre en latin à A. Arnauld (Gerhardt, I, 75). Cette lettre n'est pas datée, mais elle est très probablement de 1671.

de l'étendue et du corps, impliquant omission totale de la force, était la grande faute de la philosophie moderne qui en compromettait tout l'avenir. Par sa nouvelle théorie de la substance, par cette théorie plus large qui concilie avec les vérités nouvelles ce qu'il y a de plus profond dans la philosophie d'Aristote, Leibniz prétend donner à la *philosophie première* un principe véritable[1]. — Toutefois Leibniz ne s'en tint pas, on le devine, de 1670 à 1716 à une conception immuable. Il apporte peu à peu à sa thèse primitive les corrections nécessaires. Au début c'est dans le *mouvement* qu'il met l'essence du corps, tandis qu'en 1685 le mouvement, pas plus que l'étendue, n'explique d'après lui le monde matériel : il faut recourir à la notion de *force*. Mais ce qu'il avait très vite aperçu d'une manière définitive, c'est que le point de vue de Descartes ne pouvait être conservé, et c'est l'importance de la correction dont il cherchait la formule exacte.

Si l'opposition de la théorie leibnizienne de l'espace et du temps à celle de Newton ne joue au contraire pas de rôle dans la formation du système, peut-être n'est-il cependant pas inutile de l'indiquer brièvement. Comment en effet la théorie de Leibniz apparaîtrait-elle en plus vive lumière que par cette opposition à deux conceptions d'ailleurs si différentes ? — Pour Newton comme pour Descartes, l'espace et le temps sont quelque chose en eux-mêmes ; leur existence n'est subordonnée qu'à la volonté, et par conséquent à l'existence, de Dieu. Ce sont, dans le langage du temps, des *êtres absolus*. Pour Leibniz ce sont au contraire des êtres relatifs, dont l'existence est subordonnée à celle d'autres êtres créés, puisqu'ils ne consistent qu'en certaines relations entre ces êtres

1. La faute de Descartes, disait-il notamment au public en 1694 dans les *Acta eruditorum*, c'est « *substantiæ corporeæ naturam in extensione collocasse, nec de unione animæ et corporis probas comprehensiones habuisse, quorum causa fuit non intellecta substantiæ natura in universum.* » *De primæ philosophiæ emendatione et de notione substantiæ.* Erdm. 122[a].

créés. Newtonisme et Cartésianisme s'opposent l'un à l'autre en ce que, selon la première doctrine, les objets sont dans l'espace et se succèdent dans le temps, et selon la seconde les objets ne sont que des modes de l'étendue ; Leibniz les rejette toutes deux parce que l'une, celle de Descartes, en mettant dans l'étendue la réalité du corps, et l'autre, celle de Newton, en admettant que l'espace existe indépendamment du corps, méconnaissent également le caractère relatif de l'espace.

Ainsi se trouve précisé le sens de la théorie leibnizienne. Il nous faut maintenant montrer quel en est le fondement, indiquer les raisons qui, disions-nous, obligent Leibniz comme *croyant*, comme *savant*, comme *philosophe*, à adopter ce point de vue anticartésien [1].

Parmi ces raisons, celles qu'on peut appeler d'ordre religieux ou théologique sont certainement, à considérer l'ensemble des préoccupations de ce génie universel, les moins importantes, mais elles agirent de très bonne heure. Ce ne furent probablement pas celles qui intervinrent les premières, car puisque Leibniz, comme on sait, délibérait dès l'âge de quinze ans s'il garderait les formes substantielles [2], il serait bien surprenant qu'il n'ait pas aperçu, sinon tout de suite, au moins peu après, la liaison

1. Il ne s'agit pas du tout ici de déterminer année par année la *genèse* de la théorie leibnizienne de l'espace et du temps, ce qui nous entraînerait à des recherches de détail tout à fait étrangères à l'objet de notre travail. Sur ce point on peut consulter : Ludwig Stein : *Leibniz und Spinoza*. Berlin, 1890. Un chapitre important de cet ouvrage traite « de la genèse de la théorie des Monades de 1680 à 1697 ». — Cf. aussi certaines dissertations, comme celles de : Auerbach, *Zur Entwicklungsgeschichte der leibnizischen Monadenlehre*. Berlin, 1884. — Selver, *Der Entwickelungsgang der leibnizchen Monadenlehre bis* 1695. Lpz., 1885. — Wendt, *Die Entwickelung der leibn. Monadenlehre bis zum Jahre* 1695. Berlin, 1886. — Hahn, *Die Entw. der leibn. Metaphysik und der Einfluss der Mathematik auf dieselbe b. z. J.* 1686. Halle, 1899.

2. Lettre à Rém. de Montmort, 1714. Erdm. 702[a].

qu'il y a entre l'existence des formes substantielles, la nature des corps, la nature de l'espace. Mais enfin, que ce soit simplement parce qu'il s'adresse à un théologien ou pour d'autres raisons, l'argument sur lequel il insiste le plus dans sa lettre à Arnauld de 1671 est un argument de théologie : il explique que, si l'on veut comprendre la possibilité de la *transsubstantiation*, il faut renoncer à la théorie cartésienne des corps et de l'étendue [1].

Il est très naturel d'ailleurs que Leibniz, dans le milieu où il vivait alors, se soit trouvé conduit à porter ses méditations sur ce point. Il était le protégé et l'ami du baron de Boinebourg, protestant converti au catholicisme, très préoccupé de la valeur des dogmes et de la possibilité de refaire l'unité de l'Église. La nécessité de prendre sa part des travaux de ses amis, sa propre curiosité d'esprit, sa tendance à la conciliation, l'intérêt qu'il portait et aux questions religieuses et aux questions politiques, tout devait le faire réfléchir pour son propre compte sur les incompatibilités existant d'une part entre les dogmes principaux du catholicisme et du protestantisme, d'autre part entre ces dogmes et la philosophie cartésienne.

Aussi bien ces préoccupations ne furent-elles pas chez lui simplement accidentelles. Nous sommes habitués à le considérer surtout comme philosophe et comme mathématicien. Mais quand bien même les questions théologi-

1. Voici le texte latin (Gerhardt, I, p. 75). « Cum primum enim a me deprehensum est essentiam corporis non consistere in extensione, quod putarat Cartesius, vir alioquin sine controversia magnus, sed in motu, ac proinde substantiam corporis seu naturam, etiam Aristotelis definitione consentiente, esse principium motus (quies enim absoluta in corporibus nulla) ; principium autem motus seu substantiam corporis extensione carere : tum demum lucidissime apparuit quid distaret substantia speciebus, ac reperta ratio est, qua intelligi Deus clare distincteque possit efficere ut ejusdem corporis substantia sit in multis locis dissitis, vel, quod idem est, sub multis speciebus. Nam hoc quoque ostendetur quod nemini in mentem venit, Transsubstantiationem et multipræsentiam realem in ultima Analysi non differre ; nec corpus aliter in multis locis dissitis esse posse, quam ut substantia sua sub diversis speciebus intelligatur. »

ques l'auraient moins intéressé qu'elles ne firent, elles se fussent imposées cependant au diplomate et à l'homme d'État. On sait avec quel zèle il travailla lui-même à la pacification de la chrétienté par l'union des deux Églises. Si la conception cartésienne de l'étendue était incompatible avec le dogme catholique de la transsubstantiation et avec le dogme protestant de la consubstantiation, Leibniz aurait de toute façon certainement examiné un jour ou l'autre les avantages de sa propre théorie au point de vue religieux. — Cependant d'autres raisons devaient bientôt donner à la théorie nouvelle de la nature du corps et de l'étendue une base autrement large, et l'imposer même à ceux qui ne se souciaient ni de la transsubstantiation ni de la consubstantiation. Ces raisons sont les unes scientifiques, les autres métaphysiques.

Un lien très fort unit chez Leibniz les vérités scientifiques aux vérités métaphysiques. Lorsqu'il écrit de Descartes, parlant au Cartésien Malebranche : « Je suis persuadé que sa mécanique est pleine d'erreurs, que sa physique va trop vite, que sa géométrie est trop bornée, et enfin que sa métaphysique est tout cela ensemble [1] », il se peut que, comme le pense Ludwig Stein [2], cette dureté, si hors de propos et si contraire à l'habituelle politesse de Leibniz, s'explique par l'irritation que lui cause la négation cartésienne des causes finales ; mais peut-être aussi les erreurs de Descartes se succèdent-elles avec cette fâcheuse rapidité sous sa plume parce que dans son esprit elles sont inséparables. Elles forment ici un groupe un peu déplaisant à force d'être compact : c'est qu'elles sont tellement liées l'une à l'autre que, quand on en parle,

1. Gerhardt, I, 328.
2. *Leibniz und Spinoza*, p. 113.

l'une attire l'autre. Si « la source de la mécanique est dans la métaphysique », rien n'oriente mieux vers la véritable métaphysique que la connaissance de la véritable mécanique. « Sa philosophie » [celle de Descartes], écrit beaucoup plus tard Leibniz[1], « est à l'antichambre de la Vérité Et ce qui l'a arrêté le plus, c'est qu'il a ignoré les véritables lois de la mécanique et du mouvement, qui auraient pu le ramener. » Leibniz, dont la pensée va facilement au système de l'harmonie préétablie, qui est comme le point culminant de sa doctrine, ajoute : « Si M. Descartes s'était aperçu que la Nature ne conserve pas seulement la même force, mais encore la même direction totale dans les lois du Mouvement, il n'aurait point cru que l'âme peut changer plus aisément la direction que la force des corps ; et il serait allé tout droit au système de l'Harmonie préétablie qui est une suite nécessaire de la conservation de la force et de la direction tout ensemble. » Mais le réformateur de la mécanique, si l'enchaînement de ses idées l'avait conduit dans cette lettre à parler de sa théorie de l'essence du corps et de la nature de l'espace, eût tout aussi bien admis que Descartes, s'il eût connu la véritable formule de la conservation de la force, fût « allé tout droit » à la conception du corps subsistant comme force agissante et de l'espace simple ordre de coexistence.

Mais toutes les preuves d'une affirmation métaphysique comme celle qui énonce la véritable nature du corps ne reposent pas nécessairement sur des démonstrations de mécanique. Il y a donc lieu de distinguer, à propos d'affirmations de cet ordre, des arguments de deux sortes : les uns scientifiques, les autres purement métaphysiques. Dans un cas, il y a passage de la démonstration scientifique à ses conséquences métaphysiques, dans l'autre on reste en quelque sorte dans le même domaine. Nous allons

1. Lettre à Rém. de Montmort, 1714. Erdm. 702b.

examiner successivement ces arguments d'ordres différents.

Ce qui prouve *scientifiquement* que l'étendue ne saurait, comme le veut Descartes, constituer à elle seule toute la nature du corps, c'est que le mouvement, à plus forte raison l'étendue, n'appartiennent pas à un corps plutôt qu'à un autre et ne constituent rien de réel. Aussi est-il impossible de rendre raison, par la seule étendue, de l'*inertie naturelle* du corps. Il y a un fait constatable, le fait de la résistance des corps, que la théorie cartésienne n'explique pas, avec lequel elle ne peut en aucune manière se concilier, car si elle était vraie, les conséquences d'un choc devraient être autres qu'elles ne sont dans la nature.

On sait à quelles controverses donna lieu la substitution de la formule leibnizienne de la conservation de la *force* dans l'univers à la formule cartésienne de la conservation du *mouvement*. C'est que cette première correction du cartésianisme entraînait des conséquences considérables. Avant même d'avoir saisi par son article de 1686 dans les *Acta eruditorum* de Leipzig, sa *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii...*[1], tout le public scientifique de la discussion de mécanique qu'il soulevait, Leibniz avait établi, dans le *Discours de Métaphysique*, écrit en 1685 pendant quelque moment de loisir[2] pour être soumis à des juges

1. *Brevis demonstratio erroris memorabilis Cartesii et aliorum circa legem naturalem, secundum quam volunt a Deo eamdem semper quantitatem motus conservari, qua et in re mechanica abutuntur.*

L'abbé Catelan répondit au nom des Cartésiens. Sa réfutation parut en même temps que la traduction du traité de Leibniz dans le journal de Bayle, les *Nouvelles de la République des Lettres*, en septembre 1686.

2. « J'ai fait dernièrement (étant à un endroit où quelques jours durant je n'avais rien à faire) un petit discours de métaphysique dont je serais bien aise d'avoir le sentiment de M. Arnauld. » (Lettre au landgrave de Hesse. Edition Foucher de Careil (1857, p. 330, note). — C'est ce *Discours de Métaphysique* qui est le point de départ de l'importante controverse avec Arnauld. — Il se trouve au tome IV de l'édit. Gerhardt, pp. 427-463 ; la correspondance avec Arnauld est donnée au tome II, pp. 11-138.

— ou à des adversaires — choisis, la portée métaphysique de sa nouvelle formule. Un simple coup d'œil sur le sommaire permet de voir qu'après le paragraphe qui corrige l'erreur de mécanique de Descartes [1], un autre montre que « la distinction de la force et de la quantité de mouvement est importante entre autres pour juger qu'il faut recourir à des considérations métaphysiques séparées de l'étendue, afin d'expliquer les phénomènes des corps » (§ 18).

Le *mouvement* n'est plus présenté que comme une simple relation, qui n'appartient en propre à aucun terme et n'en peut par conséquent constituer la réalité. La *force* seule permet de rapporter le mouvement à un corps déterminé et en fait l'individualité, si bien qu'il n'y a un corps que là où il y a une force [2].

Dans ces conditions on comprend sans peine que l'étendue devenait tout autre chose que chez Descartes. Ce n'est pas que Leibniz prétende l'exclure de la constitution des corps, il se borne à nier qu'elle en soit l'unique attribut : à l'élément reconnu avant lui il *ajoute* un élément nouveau. Dans le *De vera methodo philosophiæ et theologiæ* par exemple, après avoir montré l'incompatibilité de la théorie cartésienne avec les dogmes religieux : « Quid

1. § 17 : Exemple d'une maxime subalterne des lois de la nature, où il est montré que Dieu conserve toujours régulièrement la même force, mais non pas la même quantité de mouvement, contre les Cartésiens et plusieurs autres.

2 « Le mouvement, si on n'y considère que ce qu'il comprend précisément et formellement, c'est-à-dire un changement de place, n'est pas une chose entièrement réelle, et quand plusieurs corps changent de situation entre eux, il n'est pas possible de déterminer par la seule considération de ces changements à qui entre eux le mouvement ou le repos doit être attribué... Mais la force ou cause prochaine de ces changements est quelque chose de plus réel, et il y a assez de fondement pour l'attribuer à un corps plus qu'à l'autre ; aussi n'est-ce que par là qu'on peut connaître à qui le mouvement appartient davantage. Or cette force est quelque chose de différent de la grandeur de la figure et du mouvement, et on peut juger par là que tout ce qui est conçu dans les corps ne consiste pas uniquement dans l'étendue et dans ses modifications, comme nos modernes se le persuadent. Ainsi nous sommes encore obligés de rétablir quelques êtres ou formes qu'ils ont bannis. » (*Discours de Métaphysique*, § 18.)

ergo tandem, » continue-t-il, « extensioni nos *addamus* ad absolvendam corporis notionem ?... Notioni ergo extensionis sive varietatis addenda actio est [1]. » Mais la nature même du nouvel élément qui s'ajoute au premier fait que cette addition équivaut à une substitution. L'*étendue* et l'*action* ne peuvent pas rester sur le même plan. Si le corps est une force, il est avant tout, il est essentiellement une force. Reconnaître qu'il est étendu, ce n'est pas conserver quelque chose de l'ancienne conception (qui mettait la réalité du corps dans ce caractère substantialisé), c'est simplement constater que les forces, ou mieux les rapports des forces, se manifestent à nous sous forme d'étendue. Action, force, deviennent synonymes de substance; et l'étendue, à laquelle Leibniz a *ajouté* la force, ne subsiste plus que comme caractère, comme qualificatif du nouvel élément introduit : « Corpus ergo est agens extensum, dici poterit esse substantiam extensam, modo teneatur omnem substantiam agere at omne agens substantiam appellari [2]. »

La nouvelle théorie mécanique et la nouvelle théorie de la nature du corps étaient trop étroitement liées pour que Leibniz, ayant attaqué publiquement les Cartésiens sur le premier point (dans la *Brevis demonstratio* de 1686), pût pendant longtemps ne préciser le second que dans des lettres ou des manuscrits non publiés et réservés à un très petit nombre de privilégiés. Rien donc de plus naturel que la publication dans le *Journal des Savants* du 18 juin 1691 de la lettre qui débute ainsi : « Vous me demandez, Monsieur, les raisons que j'ai de croire que l'idée du corps ou de la matière est autre que celle de l'étendue [3]. » Tout ce qui peut étonner, c'est qu'on ne les lui ait pas demandées plus tôt [4]. — Dans cet article, Leibniz ne fait

1. Erdm. 111ab.
2. Ibid.
3. Erdm. 112.
4. Il est vrai que la multiplicité des occupations de Leibniz suffit

pas d'ailleurs reposer la démonstration de sa théorie de la nature du corps directement sur sa théorie mécanique de la conservation de la force. Il s'y réfère, il est vrai, mais accessoirement et comme pour ne pas laisser perdre de vue la liaison des deux thèses [1]. Sa démonstration principale, rédigée le plus clairement possible, avec figures à l'appui, consiste à montrer que « l'inertie naturelle de la matière » oblige à admettre que « l'idée du corps ou de la matière est autre que celle de l'étendue [2] ».

Examinant ce qui devrait se passer lorsqu'un corps A en mouvement rencontre un corps B en repos si la définition cartésienne du corps était exacte, Leibniz montre que c'est tout autre chose qui se produit dans la réalité, que par conséquent la définition cartésienne est « inconciliable avec les expériences ». La théorie de Descartes étant ainsi démontrée fausse, Leibniz y substitue la sienne, cette réhabilitation des formes substantielles, comprises en un sens nouveau, que nous connaissons : « Il y a dans la matière quelque autre chose que ce qui est purement géométrique, c'est-à-dire que l'étendue et son changement, et son changement tout nu. Et à le bien considérer, on s'aperçoit qu'il y faut joindre quelque notion supérieure ou métaphysique, savoir celle de la substance, action, et force [3]... »

amplement à expliquer qu'il ait pu ajourner un article même important.

1. « Quand on supposerait que la grandeur doit faire un changement au mouvement, on n'aurait point de principe pour déterminer le moyen de l'estimer en détail, et pour savoir la direction et la vitesse résultantes. En tout cas, on pencherait à l'opinion de la conservation du mouvement, au lieu que je crois avoir démontré que la même force se conserve, et que sa quantité est différente de la quantité du mouvement. » Erdm. 113a.

2. « Si l'essence du corps, écrit-il, consistait dans l'étendue, cette étendue seule devrait suffire pour rendre raison de toutes les propriétés du corps. Mais cela n'est point. Nous remarquons dans la matière une qualité que quelques-uns ont appelée l'inertie naturelle, par laquelle le corps résiste en quelque façon au mouvement ; en sorte qu'il faut employer quelque force pour l'y mettre (faisant même abstraction de la pesanteur) et qu'un grand corps est plus difficilement ébranlé qu'un petit corps. » Erdm. 112a.

3. Erdm. 113a.

Il est certain que rien ne pouvait mettre les Cartésiens dans une situation plus difficile que cet argument de fait : si l'essence des corps consiste dans la seule étendue, la résistance reste inintelligible. En tout cas, ils eussent mieux fait de garder le silence que de répondre, comme le fit l'un deux dans le *Journal des Savants* du 16 juillet 1691 [1] « qu'effectivement le corps doit être indifférent au mouvement et au repos, supposé que son essence consiste à être seulement étendu, mais que néanmoins un corps qui va pousser un autre corps en doit être retardé, parce que la même force, qui était appliquée à un des corps, est maintenant appliquée à tous les deux. » — C'était, sans l'avouer, accorder à Leibniz tout ce qu'il demandait, comme il ne manqua pas d'en prendre acte dès qu'il connut cette réponse [2]. Il en profite pour résumer d'une manière définitive le débat : les Cartésiens ont fait une hypothèse, « ils ont pris pour accordé qu'il n'y a que de l'étendue ». De cette hypothèse ils ont tiré des déductions en raisonnant fort bien. Mais il se trouve qu'il n'ont *pas encore* pu démontrer leur hypothèse, et que ce qui résulte de cette hypothèse est en désaccord avec les faits. Que conclure sinon qu'il y a « du défaut dans l'hypothèse » ? C'est à cet élément qui « fait défaut » dans la notion cartésienne du corps que Leibniz restitue sa place ; aussitôt tout s'explique, le corps devient capable d'action et de résistance parce qu'il devient vraiment une substance ; mais aussi nous savons à quel rang passe l'attribut qui, chez Descartes, doit suffire à constituer la matière.

1. « Extrait d'une lettre de M. Nanu à M. Rigo, sur celle de M. Leibniz qui se trouve dans le *Journal des Sçavans* du lundi 18 juin 1691. »

2. « C'est comme si l'on disait en d'autres termes, que le corps, s'il consiste dans l'étendue, doit être indifférent au mouvement, mais qu'effectivement n'y étant pas indifférent puisqu'il résiste à ce qui lui en doit donner, il faut, outre la notion de l'étendue, employer celle de la force. Ainsi cette réponse m'accorde justement ce que je veux. » *Journal des Savants* du 5 janvier 1693. Erdm. 114[a].

Aussi bien Leibniz avait d'autres raisons de subordonner ainsi l'étendue ; et, même lorsqu'on isole dans un but de clarté, comme nous venons de le faire, les arguments tirés des véritables lois de la mécanique, il ne faut pas oublier que la mécanique elle-même trouve chez lui son principe dans la métaphysique. Ce sont ces raisons métaphysiques, qui déterminent Leibniz à faire passer de l'étendue aux éléments de force, aux entéléchies, la réalité du corps, que nous voudrions maintenant mettre en lumière. Nous les ramènerons à trois : la *nature* essentiellement relative de l'étendue, telle que la révèle une analyse approfondie, le *rapport au monde des âmes* et au *règne de la finalité* de tout ce qui possède quelque existence, enfin les conséquences inévitables du *principe de raison suffisante* considéré comme ayant une valeur absolue.

Pour Descartes la notion d'étendue est une notion claire : c'est certainement une des raisons pour lesquelles Leibniz l'accuse de n'avoir pas poussé ses analyses assez loin. L'étendue, réduite à elle-même, est, pour l'esprit de Leibniz, tout à fait inintelligible : elle est en effet une *répétition*, une *continuité*, une *coexistence*, — ce qui suppose quelque chose qui soit répété, qui se continue, des termes réels qui coexistent. C'est pourquoi précisément dans cet article de 1693 où Leibniz montre que les Cartésiens eux-mêmes sont conduits à abandonner, pour expliquer la résistance des corps, la définition à laquelle ils déclarent cependant se tenir, il conclut en faisant remarquer que sa propre théorie, qui fait de l'étendue un attribut de la substance véritable, ne fait qu'exprimer les exigences de l'esprit qui veut comprendre, et l'ordre réel d'intelligibilité [1]. — En somme si,

1. « Ceux qui veulent que l'étendue même soit une substance, écrit-il, renversent l'ordre des paroles aussi bien que des pensées. Outre l'étendue, il faut avoir un sujet qui soit étendu, c'est-à-dire une substance à laquelle il appartienne d'être répétée ou continuée. Car l'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité de ce qui est répandu ; une pluralité, continuité et coexistence des parties : et par conséquent elle ne suffit point pour expliquer la nature même de

au point de vue mécanique, la théorie cartésienne ne permet pas de comprendre la *résistance* des corps, au point de vue métaphysique, elle ne permet même pas d'en comprendre l'*existence*.

Considérons maintenant les conséquences qu'entraînait pour Leibniz sa conception de la *finalité*. — Qu'il y ait une liaison étroite entre les considérations d'ordre, de finalité et d'excellence qui dominent toute la philosophie de Leibniz, et sa théorie du corps et par conséquent sa théorie de l'espace, c'est ce qu'il indique lui-même au paragraphe 12 du *Discours de Métaphysique*[1], bien avant d'avoir dit un mot de sa nouvelle formule de mécanique (exposée au § 17), et des conséquences qu'elle entraîne (§ 18). D'ailleurs l'argument emprunté à la mécanique peut permettre de démontrer que pour expliquer le corps, il faut faire intervenir la *force* ou l'*action*; il ne conduirait évidemment ni aux *âmes* ni à ce qui a du rapport à elles. Nous sommes ici en pleine métaphysique, et il suffit, pour être conduit par ses *méditations* aux conclusions qu'indique Leibniz, d'accepter les principes de son optimisme et de son idéalisme. Lorsqu'on sait que « Dieu fait tout pour le mieux », que « celui qui agit parfaitement est semblable à un savant auteur qui enferme le plus de réalités dans le moins de volumes qu'il peut », que « les plus parfaits de tous les êtres, et qui occupent le moins de volume, c'est-à-dire qui s'empêchent le moins, ce sont les esprits dont les perfections sont les vertus », lorsqu'on sait encore que « toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou

la substance répandue ou répétée, dont la notion est antérieure à celle de sa répétition. » Erdm. 114[b]. — Cf. le P.S. de la lettre à Fardella de sept. 1696 (F. de Careil, 1857, p. 328). — Cf. aussi le P. S. de la lettre du 13 janv. 1716 au P. des Bosses, Erdm. 739.

1. « Je crois que celui qui méditera sur la nature de la substance que j'ai expliquée ci-dessus, trouvera que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue..., mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux âmes, et qu'on appelle communément forme substantielle... »

bien de tout l'univers », que « l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage », on n'est pas loin d'admettre que ces entéléchies, ou ces petits mondes, sont partout, et que, si les corps possèdent quelque réalité, c'est sans doute qu'ils ont du rapport aux âmes. La philosophie de Leibniz est une philosophie de la *qualité*, où la prévalence appartient en tout à ce qui excelle, au meilleur; et si, malgré tout, les considérations de quantité y tiennent une si grande place, c'est parce que, loin qu'il y ait à tous les égards opposition entre la qualité et la quantité, la quantité peut intervenir comme un des éléments constitutifs de la qualité. Cette prévalence du meilleur est une suite de la perfection divine; elle fait que tous les corps, et non pas seulement les corps humains sont liés à des entéléchies, car « c'est avoir une petite idée de l'auteur de la nature (qui multiplie autant qu'il se peut ses petits mondes, ou ses miroirs actifs indivisibles) que de n'en donner qu'aux corps humains[1] » ; elle fait que ces corps ne sont eux-mêmes que des « agrégés de substances[2] », et de substances « ayant quelque chose de répondant aux âmes[3] ». C'est donc bien en vertu du *principe du meilleur* que l'étendue, qui évidemment n'a rien en elle-même de l'excellence des âmes, et ne peut conserver un rapport aux âmes, les exprimer en quelque façon et symboliser avec elles, qu'en devenant l'ordre de leurs relations, perd nécessairement son rang de substance.

Aussi Leibniz ne manque-t-il pas, dans l'article du *Journal des Savants* de 1691, de faire valoir que la nouvelle théorie qu'impose une mécanique exacte ramène le finalisme, qu'on avait voulu exclure au nom de la science. Si des études scientifiques approfondies conduisent à remettre

1. 1702. Erdm. 184^{b}.
2. 1690. Erdm. 107^{b}.
3. Ibid.

en honneur les « principes supérieurs et immatériels [1] », c'est que les lois de la mécanique et de la physique ne s'accordent pas seulement avec les principes de la piété, mais y trouvent leur fondement. « Les principes même de la Mécanique, c'est-à-dire les premières lois du mouvement, ont une origine plus sublime que celle que les pures Mathématiques peuvent fournir [2]. »

Les divers arguments que nous venons d'examiner concourent à ce résultat : l'espace ne peut être autre chose que l'ordre qui existe entre des éléments plus substantiels, qui sont au point de vue mécanique des forces et au point de vue métaphysique des entéléchies. Cette proposition

1. Erdm. 113[b]. — Dans le célèbre *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, 1695, Leibniz dit : « Ayant tâché d'approfondir les principes mêmes de la mécanique pour rendre raison des lois de la nature que l'expérience faisait connaître, je m'aperçus que la seule considération d'une masse étendue ne suffisait pas, et qu'il fallait employer encore la notion de force, qui est très intelligible quoiqu'elle soit du ressort de la Métaphysique. » Erdm. 124[b]. — Déjà dans le § 11 du *Discours de Métaphysique*, 1685, Leibniz indique très nettement que c'est par les sciences qu'il est arrivé à une métaphysique des formes substantielles et de la finalité : « Je sais que j'avance un grand paradoxe en prétendant de réhabiliter en quelque façon l'ancienne philosophie, et de rappeler *postliminio* les formes substantielles presque bannies ; mais peut-être qu'on ne me condamnera pas légèrement quand on saura que j'ai assez médité sur la philosophie moderne, que j'ai donné bien du temps aux expériences de physique et aux démonstrations de géométrie, et que j'ai été longtemps persuadé de la vanité de ces êtres que j'ai été enfin obligé de reprendre malgré moi et comme par force... » — En ce qui concerne l'*ordre logique* des vérités scientifiques et métaphysiques, il est facile de comprendre que précisément parce que les lois scientifiques procèdent des principes métaphysiques, une connaissance véritable des lois scientifiques fait remonter aux principes métaphysiques. Pour ce qui est de l'*ordre chronologique* selon lequel les vérités découvertes par Leibniz sortent les unes des autres, les textes que nous venons de citer ne doivent peut-être pas être considérés, à eux seuls, comme absolument décisifs, malgré leur netteté. N'oublions pas en effet que Leibniz a pour adversaires des philosophes qui se réclament de la science et mettent en avant ses exigences légitimes ; il est tout naturel qu'il fasse valoir sa qualité de savant, il peut ainsi se trouver conduit à exagérer un peu le rôle des éléments scientifiques dans la constitution de sa philosophie.

2. 1691. Erdm. 113[b].

est étroitement liée à la nouvelle conception du corps. Aussi Leibniz ne voyait-il là aucune difficulté [1], et précisait-il volontiers cette double conséquence de son nouveau point de vue sur la nature de la substance. Pour ce qui est de la première question relative au problème de l'*espace*, nous pouvons donc la considérer comme élucidée, avant même d'arriver à la démonstration en règle que fournit Leibniz, en s'appuyant sur le principe de raison suffisante, de la théorie à laquelle il aboutit.

Mais, comme on l'a sans doute remarqué, nous n'avons guère parlé du *temps* que pour en rappeler sans commentaire la définition leibnizienne, et cependant les deux représentations d'espace et de temps s'associent nécessairement dans notre étude. Ce n'est pas seulement parce que Kant, dans son *Esthétique transcendentale*, les a unies d'une telle façon qu'on ne peut plus étudier l'une sans penser à l'autre ; c'est Leibniz lui-même qui, très souvent, les analyse toutes deux dans une même phrase. Les définitions symétriques, *ordre de coexistence*, *ordre de succession*, n'expriment-elles pas d'ailleurs la parenté des deux notions ? Mais la théorie du temps tient dans la philosophie de Leibniz une place infiniment moins grande que la théorie de l'espace, parce que la théorie de l'espace est étroitement solidaire de la théorie du corps, tandis que la théorie du temps ne s'y rattache pas. Aussi, lorsque Leibniz se trouve conduit à parler du temps, c'est précisément presque toujours à cause des caractères qu'il a en commun avec l'espace. La théorie leibnizienne du temps ne procède donc que très indirectement de la nouvelle théorie de la substance, et c'est pourquoi nous ne pouvions pas mêler la

1. « Je voudrais, dit Théophile dans les *Nouveaux Essais*, savoir dire aussi bien ce que c'est que la fièvre ou quelque autre maladie, que je crois que la nature de l'espace est expliquée. » Liv. II, ch. XIII, § 15. — Erdm. 240[a].

notion de temps à des considérations relatives exclusivement à l'étendue des corps, c'est-à-dire au corps dans ses rapports avec l'étendue.

On comprend facilement que Leibniz n'ait jamais séparé ses méditations sur le temps de celles qu'il consacrait à l'espace, sauf le cas, évidemment spécial à l'espace, où il s'agissait du rapport au corps. L'espace et le temps ont en effet des caractères apparents communs qui rendent tout naturel qu'on en cherche l'explication dans des réalités de même ordre. L'un et l'autre nous apparaissent comme des espèces de contenants l'un des corps, l'autre des événements ; l'un et l'autre offrent ces caractères si remarquables de la continuité et de l'infinité. Si l'espace, malgré la forme qu'il prend pour l'intuition, n'est à l'analyse qu'une relation entre des éléments discontinus, entre des atomes de substance, pourquoi l'intuition correspondante et analogue du temps ne trouverait-elle pas pareillement son fondement dans une autre relation de ces mêmes entéléchies ? Et réciproquement, si une telle explication du temps est, comme il semblait en effet à Leibniz, tout à fait satisfaisante pour l'esprit et d'accord avec les principes de la véritable philosophie, n'y-a-t-il pas là comme une sorte de confirmation de la théorie de l'espace ? A ceux qui soutenaient que l'espace est le corps considéré en général, *corpus in genere*, l'essence du corps, Leibniz demandait : que sera alors le temps ? Sera-ce l'essence du mouvement ? « *Quid, quæso, dicent esse tempus ? An motum in genere ?* » — « *Sed neutrum* », ajoutait-il, « *meo judicio dici debet* [1] ».

Leibniz n'eut guère l'occasion, jusqu'aux toutes dernières années de sa vie, de donner des démonstrations de la postériorité logique du temps par rapport aux états de conscience qui s'y succèdent. Malgré la solidarité de ses théories de l'espace et du temps, les Cartésiens devaient

1. Post-scriptum déjà indiqué de la lettre à Fardella de sept. 1696. — Ed. Foucher de Careil, 1857, p. 328.

naturellement négliger celle du temps pour faire porter leur effort contre celle qui était la négation même d'un des principes essentiels de leur philosophie. Il se contente donc de rappeler, lorsque l'objet de son exposition s'y prête, que le temps est pour lui, tout comme l'espace, une relation. Ainsi dans la lettre à Fardella que nous venons de citer. De même nous lisons, dans la *Réplique aux réflexions de Bayle* publiée en 1702 : « L'étendue est l'ordre des coexistences possibles, comme le temps est l'ordre des possibilités inconstantes, mais qui ont pourtant de la connexion [1],» et dans une lettre au Père des Bosses du 31 juillet 1709 : « *Spatium, perinde ac tempus, ordo est quidam* [2]. » Mais comment Leibniz prétendait-il fonder cette assertion ?

L'année même de sa mort, en 1716, les objections d'une part du Père des Bosses, de l'autre de Samuel Clarke, le conduisent à donner un nouvel argument métaphysique en faveur, non plus seulement cette fois de sa théorie de l'*espace*, mais de sa théorie *de l'espace et du temps*. On peut même dire que c'est une véritable démonstration qu'il propose de la relativité de ces deux notions. Nous pouvons ajouter qu'il attachait sans aucun doute un certain prix à cette démonstration : non seulement il la reprend à deux reprises dans ses lettres à Clarke [3], ce à quoi l'obligent les objections de l'adversaire, mais il la communique encore au Père des Bosses dans la lettre du 29 mai 1716 [4], et à Bourguet dans la lettre du 2 juillet [5].

On sait que Clarke, « sectateur » de Newton, considère l'espace et le temps comme des « êtres absolus », c'est-à-dire

1. Erdm. 189^{b}.
2. Erdm. 461^{b}.
3. Erdm. 752^{ab} et 756^{ab}.
4. Erdm. 740^{a}. — Cf. plus bas p. 157.
5. Erdm. 744^{b}.

comme existant indépendamment de ce qui prend place et s'ordonne en eux. C'est contre cette thèse que Leibniz va faire prévaloir celle que nous connaissons.

Il est assez remarquable qu'un débat de cette importance soit né accidentellement, à l'occasion d'un exemple proposé par Clarke pour faire triompher son interprétation du *principe de raison suffisante*[1]. Dans le très bref exposé envoyé en novembre 1715 par Leibniz à la princesse de Galles[2], et qui est en quelque sorte le programme originaire de la controverse, la seule question relative à l'espace est de savoir s'il est, comme le veut Newton, « l'organe dont Dieu se sert pour sentir les choses[3] ». C'est une discussion théologique plutôt que philosophique, qui fut réglée dès la première réplique de Clarke par la façon dont il explique le mot *sensorium*[4]. Au contraire, le problème essentiellement philosophique de la *nature* de l'espace et du temps, qui devait tenir une si grande place dans cette correspondance, se trouva presque tout de suite porté au premier plan de la façon suivante.

Le programme de Leibniz signalait les progrès du matérialisme en Angleterre (§ 1er). La première réplique de Clarke les reconnaissait et les déplorait (§ 1er), et ajoutait que « la fausse philosophie des matérialistes est directement combattue par les principes mathématiques de la philosophie ». Naturellement Leibniz, qui avait abandonné le mécanisme mathématique (très différent il est vrai de celui de Newton), en grande partie pour des raisons de

1. 2e réplique de M. Clarke, § 1. Erdm. 750a.
2. Wilhelmine-Charlotte, princesse d'Anspach, avait épousé en 1705 le prince Georges de Brunswick-Lunebourg, fils unique de Georges, électeur de Hanovre. Elle était devenue princesse de Galles en 1714, lorsque l'électeur avait succédé à la reine Anne sur le trône de Grande-Bretagne.
3. Erdm. 746b.
4. Les paragraphes consacrés à cette question sont donc : le § 3 du 1er écrit de Leibniz, le § 3 de la 1re réplique de Clarke, et le § 3 du 2e écrit de Leibniz, qui prend simplement acte de l'interprétation de Clarke.

finalité et de religion, ne pouvait laisser passer une pareille assertion. Il fit remarquer, dès le début de son second écrit, que les principes mathématiques de la philosophie ne sont pas opposés à ceux des matérialistes. « Au contraire », disait-il, « ils sont les mêmes, excepté que les matérialistes, à l'exemple de Démocrite, d'Épicure et de Hobbes, se bornent aux seuls principes mathématiques, et n'admettent que des corps; et que les mathématiciens chrétiens admettent encore des substances immatérielles. Ainsi ce ne sont pas les principes mathématiques, selon le sens ordinaire de ce terme, mais les principes métaphysiques qu'il faut opposer à ceux des Matérialistes... Le grand fondement des mathématiques est le principe de la contradiction ou de l'identité... Mais pour passer de la mathématique à la physique, il faut encore... le principe de la raison suffisante ; c'est que rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement... Or par ce principe seul... se démontre la Divinité, et tout le reste de la Métaphysique ou de la Théologie naturelle [1]. » Ainsi se trouvait posé le problème de la *raison suffisante*.

Clarke, dans sa seconde réplique (§ 1) accorda le principe de raison suffisante, mais en ajoutant que *cette raison suffisante est souvent la simple volonté de Dieu.* C'était accorder le mot et nier la chose [2], c'était substituer à la détermination *par une raison* l'arbitraire de Dieu, que Leibniz ne voulait à aucun prix impliquer dans la liberté divine. C'était donc prendre exactement le contre-pied de la thèse de Leibniz. Et c'est pour défendre cette affirmation antileibnizienne que Clarke met en avant un exemple qui suppose admise la théorie newtonienne de l'espace. « Si l'on considère pourquoi une certaine portion ou système de matière a été créée dans un certain lieu, et une autre dans un autre certain lieu, puisque tout lieu étant

1. Erdm. 748.
2. C'est ce que Leibniz indique dans le § 2 de son 3e écrit (Erdm. 751b) et explique dans le § 7 (752b).

absolument indifférent à toute matière, c'eût été précisément la même chose vice versa, supposé que les deux portions de matière (ou leurs particules) soient semblables; si, dis-je, l'on considère cela, on n'en peut alléguer d'autre raison que la simple volonté de Dieu [1]. »

On voit que jusqu'à présent, c'est le principe de raison suffisante qui est l'objet de la discussion. La conception leibnizienne de ce principe se trouve éliminée par Clarke; seulement son argumentation n'est valable que si Leibniz est obligé d'accepter la théorie de l'espace qui en est le fondement. Sans doute, s'il existe indépendamment de tout phénomène un espace vide, réceptacle de ce qui viendra y trouver place et *indifférent à toute matière*, quelle raison suffisante, étant donné deux portions de matière semblables, aurait pu déterminer Dieu à mettre l'une ici plutôt que là, l'autre là plutôt qu'ici, sinon *sa simple volonté*, lisez sa volonté arbitraire? Mais toute la question est de savoir si cette théorie newtonienne de l'espace, dont Clarke parle comme si elle était incontestée et sans laquelle toute l'argumentation s'écroule, résiste à l'examen. C'est ainsi que le problème de la nature de l'espace, — et Leibniz étend aussitôt la discussion à la notion de temps, — se trouve devenir le centre de la controverse.

Leibniz se laisse porter très volontiers sur ce nouveau terrain, trop heureux de réfuter une fois de plus « l'espace réel absolu, idole (au sens baconien) de quelques Anglais modernes [2] ». Et non seulement il accepte que la discussion se concentre sur ce nouvel objet, mais c'est à la démonstra-

1. Erdm. 750ª.
2. « Pour moi », dit-il, « j'ai marqué plus d'une fois que je tenais l'Espace pour quelque chose de *purement relatif*, comme le Temps; pour un *ordre des Coexistences*, comme le Temps est un *ordre de Successions*. Car l'espace marque en termes de possibilité un ordre des choses qui existent en même temps, en tant qu'elles existent ensemble, sans entrer dans leurs manières d'exister. Et lorsqu'on voit plusieurs choses ensemble, on s'aperçoit de cet ordre des choses entre elles. » 3ᵉ écrit de Leibniz, § 4. Erdm. 752ª.

tion même de Clarke qu'il s'attache, se faisant fort de la retourner contre lui [1]. — Nous ne croyons pas pouvoir nous dispenser, malgré la longueur de la citation, de donner ici le texte même de cette *démonstration.*

« Je dis donc que si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est encore notre axiome. Voici comment je le prouve. L'espace est quelque chose d'uniforme absolument ; et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. Or il suit de cela, (supposé que l'espace soit quelque chose en lui-même outre l'ordre des corps entre eux), qu'il est impossible qu'il y ait une raison pourquoi Dieu, gardant les mêmes situations des corps entre eux, ait placé les corps dans l'Espace ainsi et non pas autrement ; et pourquoi tout n'a pas été pris à rebours (par exemple), par un échange de l'Orient et de l'Occident. Mais si l'Espace n'est autre chose que cet ordre ou rapport, et n'est rien du tout sans les corps que la possibilité d'en mettre ; ces deux états, l'un tel qu'il est, l'autre supposé à rebours, ne différeraient point entre eux. Leur différence ne se trouve donc que dans notre supposition chimérique de la réalité de l'Espace en lui-même. Mais dans la vérité, l'un serait justement la même chose que l'autre, comme ils sont absolument indiscernables ; et, par conséquent, il n'y a pas lieu de demander la raison de la préférence de l'un à l'autre.

Il en est de même du temps. Supposé que quelqu'un demande pourquoi Dieu n'a pas tout créé un an plus tôt, et que ce même personnage veuille inférer de là que Dieu a fait quelque chose dont il n'est pas possible qu'il y ait

1. « Pour réfuter l'imagination de ceux qui prennent l'espace pour une substance, ou du moins pour quelque être absolu, j'ai plusieurs démonstrations ; mais je ne veux me servir à présent que de celle dont on me fournit ici l'occasion. » § 5.

une raison pourquoi il l'a faite ainsi plutôt qu'autrement : on lui répondrait que son illation serait vraie si le temps était quelque chose hors des choses temporelles ; car il serait impossible qu'il y eût des raisons pourquoi les choses eussent été appliquées plutôt à de tels instants qu'à d'autres, leur succession demeurant la même. Mais cela même prouve que les instants hors des choses ne sont rien, et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif ; lequel demeurant le même, l'un des deux états, comme celui de l'anticipation imaginée, ne différerait en rien et ne saurait être discerné de l'autre qui est maintenant[1]. »

Ces deux arguments de Leibniz ont un tout autre objet que celui de Clarke qui en a été l'occasion, puisqu'ils visent à démontrer que *l'espace et le temps ne sont pas des êtres absolus*, tandis que celui de Clarke devait établir que la volonté arbitraire de Dieu peut faire office de raison suffisante, autrement dit que *le principe leibnizien de raison suffisante n'est pas vrai*. Ils correspondent cependant exactement à celui de l'adversaire ; seulement l'ordre des termes s'y trouve renversé. L'existence d'un espace absolu, nerf de l'argumentation de Clarke, est pour Leibniz l'erreur que sa propre argumentation réfute ; et réciproquement Leibniz s'appuie dans ses deux démonstrations sur le principe même que Clarke a cru réfuter. Ce qui reste commun aux deux argumentations, c'est donc d'admettre entre le principe leibnizien de raison suffisante et la relativité de l'espace par rapport aux objets, — et, par extension, du temps par rapport aux phénomènes, — une dépendance réciproque telle que l'une des deux propositions entraîne la nécessité de l'autre (et exclue par conséquent sa contradictoire). Ce qui est différent, c'est le point

1. 3e écrit de Leibniz, envoyé à la princesse le 25 févr. 1716. §§ 5 et 6. — Erdm. 752.

d'appui que prend chacun des deux philosophes pour utiliser cette relation.

Clarke dit :

L'antériorité de l'espace par rapport à son contenu entraîne la nécessité de mon interprétation (en fait antileibnizienne) du principe de raison suffisante ;
Or cette antériorité existe ;
Donc l'interprétation antileibnizienne de la raison suffisante s'impose.

Leibniz répond :

Le principe de raison suffisante bien interprété, excluant l'arbitraire divin, exige nécessairement que l'espace ne soit qu'un ordre ou rapport entre les corps (exclut par conséquent l'hypothèse contradictoire qui fait de l'espace une réalité indépendante des corps);
Or le principe de raison suffisante, bien interprété, est vrai ;
Donc l'antériorité de l'espace, et, par raisonnement analogue, du temps, par rapport à son contenu, est exclue.

Leibniz et Clarke ne croient pas tenir le même bout de la chaîne ; mais pour l'un comme pour l'autre il y a une chaîne, qui unit la véritable théorie de la raison suffisante à la véritable théorie de la nature de l'espace.

Le rapport qui existe entre les deux raisonnements peut tout d'abord échapper au lecteur, parce que Clarke et Leibniz ont des manières très différentes de présenter et de prouver leur thèse. Il y a symétrie dans la liaison réelle des idées, dans le fond, non dans la forme. Mais il est facile de rétablir, dès le premier examen, les termes sous-entendus.

« Si l'espace était un être absolu », dit Leibniz au début de sa démonstration, « il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante, ce qui est contre notre axiome. » — La conclusion non-exprimée est évidemment : donc l'espace n'est pas un être absolu.

Leibniz raisonne ainsi :

Si l'espace était un être absolu, le principe de raison suffisante comporterait des exceptions ;

Or il n'en comporte pas ;

Donc l'espace n'est pas un être absolu.

— « Voici comment je le prouve », reprend alors Leibniz. Ce qui reste à prouver selon lui, ce dont il annonce ainsi la démonstration immédiate, c'est la majeure, c'est l'affirmation de l'incompatibilité de l'hypothèse d'un espace absolu avec la valeur universelle du principe de raison suffisante. De prouver cette valeur universelle elle-même, il n'est pas moindrement question.

Si maintenant nous revenons à l'argumentation de Clarke, nous constatons d'abord que la conclusion est la négation du principe de raison suffisante, que Leibniz pose comme intangible. Il est non moins certain que tout le raisonnement suppose l'existence d'un espace absolu, sans que l'auteur se donne même la peine de l'affirmer, tant elle lui paraît évidente.

Cependant les éléments qui font partie des deux groupes de syllogismes ne paraissent pas seulement disposés autrement, mais matériellement différents. Mais cela tient à ce que les mêmes idées sont tantôt exprimées explicitement, tantôt simplement impliquées dans des propositions qui, si elles sont exactes, les nécessitent en effet; et l'étude de détail de la démonstration de Clarke et de celle de Leibniz va confirmer cette interprétation.

Le fait que se donne Clarke, et dont il « considère » le pourquoi, c'est qu' « une certaine portion ou système de matière a été créée dans un certain lieu et une autre dans un autre certain lieu ». Cela suppose naturellement qu'avant la création de ces *portions de matière*, il y ait déjà des *lieux*, que par conséquent il y ait déjà un *espace*. La conception newtonienne de l'espace être absolu est impliquée dans la première proposition. — L'espace posé ainsi par Newton avant les objets et indépendamment

d'eux est un espace homogène ; tout lieu est donc, par lui-même, *absolument indifférent à toute matière.* — Or ces éléments suffisent parfaitement à réfuter le principe de raison suffisante. Lorsque Dieu, créant deux portions de matière semblables, a assigné à chacune son lieu, nulle raison de son choix n'existant ni dans les portions ni dans les lieux, il ne pouvait y en avoir d'autre raison que sa simple volonté, c'est-à-dire qu'au sens de Leibniz, il n'y avait pas de raison.

On pourrait mettre en forme l'argument de Clarke de la façon suivante :

Si le principe de raison suffisante est vrai, l'absence de raison de distinguer deux modes de localisation de certaines portions de matière, d'ailleurs semblables, identifie ces deux modes;

Or il n'y a pas de raison suffisante de cette distinction, et pourtant les deux modes ne s'identifient pas, toute portion de matière ayant été créée dans son lieu propre;

Donc le principe de raison suffisante n'est pas vrai.

Il nous faut examiner maintenant la réponse de Leibniz, mais, pour rendre la controverse aussi claire que possible avant de mettre en forme sa démonstration, demandons-nous ce qu'il pouvait penser de l'argumentation de Clarke que nous venons d'analyser. La majeure est juste. Rien ne saurait se produire sans raison suffisante; si donc il n'y a pas de raison pour que des portions de matière occupent des lieux différents, elles occupent un même lieu. Bien loin de s'effrayer d'une telle conséquence de son principe de raison suffisante, Leibniz l'a érigée en principe de sa philosophie: c'est le *principe des indiscernables.* Tous les êtres qui ne diffèrent pas intrinsèquement se ramènent à l'identité. — La mineure au contraire n'est que la conséquence de la théorie erronée de l'espace de Clarke. Il n y a pas à « considérer pourquoi une certaine portion ou système de matière a été créée dans un certain lieu »,

pour l'excellente raison qu'il n'y a pas de lieu antérieur à la création des portions de matière. Le prétendu fait qui sert de fondement à la mineure, l'existence d'une différenciation sans raison, n'existe que dans l'imagination de Clarke. — La conclusion est donc sans valeur aucune.

La réponse de Leibniz n'a, en fait, pas d'autre objet que de mettre en lumière la fausseté de cette mineure. Il y a, dit Clarke, distinction des deux portions de matière par le seul fait de leur différente localisation, et cela pourtant sans raison. — « Il n'y a pas lieu de demander la raison », répond Leibniz, parce que « dans la vérité » il n'y a pas de distinction. — La distinction, fondée sur la notion de l'espace absolu, s'écroulait avec cette notion ; mais toute réponse, pour porter vraiment contre Clarke, devait faire justice de l'espace absolu. C'est donc à cela que s'attache Leibniz ; et ce qui nous reste à étudier, c'est la façon dont il prouve que « si l'espace était un être absolu, il arriverait quelque chose dont il serait impossible qu'il y eût une raison suffisante. »

Il commence par reconnaître cette *uniformité de l'espace* dont Clarke a prétendu tirer parti. Mais Clarke, lorsqu'il écrit : « Tout lieu est absolument indifférent à toute matière », laisse entendre que ce lieu indifférent préexiste à la matière. Leibniz, au contraire, admet simplement que, dans la représentation d'espace telle qu'elle résulte des rapports des corps, il ne saurait y avoir de distinction venant d'ailleurs que des corps eux-mêmes. « L'espace est quelque chose d'uniforme absolument, et sans les choses y placées, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace. » Cela posé, Leibniz démontre d'abord que la théorie de l'espace absolu est en contradiction avec le principe de raison suffisante, — et par conséquent condamnée. Puis, par une sorte de contre-épreuve (Mais si l'espace, etc.), il fait apparaître que, sa propre théorie de l'espace admise, toute difficulté au point

de vue du principe de raison suffisante se trouve supprimée.

On pourrait donner à cette double argumentation la forme suivante :

Si l'espace est quelque chose en lui-même, pas de raison suffisante pour que Dieu ait adopté entre les corps un ordre plutôt qu'un autre;

Or il faut qu'il y ait une raison suffisante :

Donc l'espace n'est pas quelque chose en lui-même.

Contre-épreuve :

Si l'espace n'est que l'ordre des coexistences, ce qui est censé ne différer que par le lieu ne diffère pas en réalité ;

Il n'y a donc pas lieu de demander la raison d'un choix de Dieu entre deux ordres de relations qui, étant indiscernables, se confondent.

Le raisonnement s'appliquant exactement au temps, Leibniz profite de cette occasion de montrer comment sa théorie du temps, symétrique de celle de l'espace, se fonde en raison. Le choix, par Dieu, d'un moment dans le temps pour la création du monde n'est pas plus explicable, si le temps existe en lui-même, que son choix d'un lieu dans l'espace, si l'espace existe en lui-même. En ce cas, le principe de raison suffisante se trouverait démenti. Mais cette conséquence, indiscutablement inexacte, juge et condamne l'hypothèse. « Cela même prouve que les instants hors des choses ne sont rien et qu'ils ne consistent que dans leur ordre successif. » Les deux états du monde censé avoir commencé à deux époques différentes ne sont donc concevables qu'à la faveur d'une théorie inexacte du temps, et comme, dans la réalité, ils seraient indiscernables et se confondraient, il n'y a pas à demander pourquoi Dieu a choisi l'un plutôt que l'autre.

Bien loin donc que le principe de raison suffisante soit compromis par les considérations introduites dans le débat par Clarke sur les *lieux* occupés par les *portions*

de matière, ces considérations font simplement ressortir l'inexactitude des notions qui leur servent de point de départ, et le principe de raison suffisante, entendu comme il convient, nous conduit à la seule théorie possible de l'espace et du temps.

Quelle était, après ce troisième écrit de Leibniz, la position du débat, et comment Clarke pouvait-il se défendre ?

L'objet primitif de la discussion était, ne l'oublions pas, le principe de raison suffisante, et ce n'est que pour fournir l'exemple d'un cas où ce principe se trouve en défaut que Clarke avait parlé de l'espace. Leibniz avait écarté sans peine les difficultés dont son adversaire prétendait l'embarrasser et avait même eu l'art de les retourner contre lui, mais en s'appuyant, comme sur un principe incontestable, sur le principe de raison suffisante lui-même. Or ce principe ne pouvait pas dominer la controverse, puisque c'est de l'interprétation qu'on en devait donner qu'elle était née. Il était l'enjeu, il ne pouvait devenir l'instrument de victoire. Il nous semble que c'est ce qu'aurait dû répondre Clarke, et ce qui lui donnait le droit de considérer que la théorie newtonienne de l'espace était hors des atteintes de Leibniz tant que le principe de raison suffisante était en discussion. C'est donc à cette discussion du principe de raison suffisante qu'il fallait revenir.

Mais il y fallait revenir avec des armes nouvelles. Ce qui semblait en effet définitivement mis en lumière, c'est le lien qui unit la théorie de l'espace à la conception du principe de raison suffisante. Clarke, s'il continuait la lutte contre l'interprétation leibnizienne de ce principe, devait donc chercher d'autres arguments que ceux qu'il avait tenté de faire sortir de sa conception de l'espace. Cette conception n'était intervenue dans la controverse que pour fournir un exemple décisif contre Leibniz ; l'exem-

ple ne prouvait rien : il n'y avait qu'à n'en plus parler.

Clarke ne prit pas ce parti. Il continua, pour réfuter la conception leibnizienne de la raison suffisante, à argumenter sur l'espace, ce qui désormais ne pouvait le mener à rien. Si nous jetons un coup d'œil sur la suite de cette controverse, c'est simplement pour relever la forme nouvelle sous laquelle elle conduit Leibniz à reprendre sa démonstration de la nature de l'espace et du temps.

Rien n'existe sans raison suffisante. « Mais », ajoute l'adversaire de Leibniz, « à l'égard des choses qui sont indifférentes en elles-mêmes, la simple volonté est une raison suffisante pour leur donner l'existence ou pour les faire exister d'une certaine manière, et cette volonté n'a pas besoin d'être déterminée par une cause étrangère [1] ». Cela veut dire évidemment que cette volonté n'a pas besoin de motifs. Voici maintenant l'*exemple* que donne Clarke à l'appui de son assertion. « Lorsque Dieu a créé ou placé une particule de matière dans un lieu plutôt que dans un autre, quoique tous les lieux soient semblables, il n'en a eu aucune autre raison que sa volonté. » — Ce début semble être un simple rappel de l'argument auquel Leibniz vient de répondre ; on pourrait croire que Clarke continue à supposer que les lieux et par conséquent l'espace sont antérieurs aux corps. Il prétend cependant s'affranchir de ce postulat : « Et supposé que l'espace ne fût rien de réel », continue-t-il, « mais seulement un simple ordre des corps, la volonté de Dieu ne laisserait pas d'être la seule possible raison pour laquelle trois particules égales auraient été placées ou rangées dans l'ordre ABC plutôt que dans un ordre contraire. On ne saurait donc tirer de cette indifférence des lieux aucun argument qui prouve qu'il n'y a point d'espace réel. Car les différents espaces sont réellement distincts l'un de l'autre, quoiqu'ils soient parfaitement semblables. » — Il prétend

1. 3e réplique de Clarke, § 2. Erdm. 753b.

même prouver que la théorie de l'espace « ordre et arrangement des corps » entraîne une absurdité, car si nous imaginons que la terre, le soleil et la lune aient été placés ailleurs qu'ils ne sont en réalité, mais dans le même ordre, il s'ensuivrait, selon Leibniz, qu'ils seraient néanmoins dans le même lieu où ils sont présentement, « ce qui est une contradiction manifeste » ! — Et reprenant quelques lignes plus loin la même idée sous une forme nouvelle : « Si l'Espace », écrit-il, « n'était que l'ordre des choses qui coexistent, il s'ensuivrait que, si Dieu faisait mouvoir le monde tout entier en ligne droite, quelque degré de vitesse qu'il eût, il ne laisserait pas d'être toujours dans le même lieu ; et que rien ne recevrait aucun choc, quoique ce mouvement fût arrêté subitement. Et si le Temps n'était qu'un ordre de succession dans les créatures, il s'ensuivrait que si Dieu avait créé le monde quelques millions d'années plus tôt, il n'aurait pourtant pas été créé plus tôt [1]. »

Il était impossible de se montrer plus dépendant de l'hypothèse de Newton sur la nature de l'espace et du temps au moment même où on prétendait s'en affranchir et se placer en dehors d'elle afin de la mieux justifier. Pour qui ne se contente pas de répéter la thèse de Leibniz du bout des lèvres, mais entre vraiment dans sa pensée, il est évident que, si l'espace n'est qu' « un simple ordre des corps », il est impossible de supposer que les corps, tout en restant dans le même ordre, puissent se trouver dans une autre partie de l'espace et occuper des lieux différents. La *contradiction manifeste* ne se trouve donc pas, pour un philosophe conséquent qui admet provisoirement l'hypothèse de Leibniz, dans le résultat auquel il arrive en imaginant que la terre, le soleil et la lune aient été placés *ailleurs* qu'ils ne sont présentement, mais dans le fait même d'imaginer cela, tout en niant

1. 3e réplique de Clarke, § 4. Erdm. 751a.

l'existence d'un espace où les corps puissent être placés. De même il est absurde, si l'espace n'est que *l'ordre des choses qui coexistent*, de faire voyager le monde tout entier par l'imagination, que ce soit en ligne droite ou autrement et avec quelque vitesse que l'on veuille. Il ne l'est pas moins de prétendre déplacer la création du monde dans le temps, tout en niant l'existence d'un temps absolu et vide. C'est *dans l'espace de Newton* qu'on imagine tous ces déplacements : il n'est pas étonnant que les résultats n'en puissent s'accorder avec la nature de l'espace de Leibniz. — Clarke ne peut pas davantage, dans ces conditions, comprendre *le principe des indiscernables*, car il est évident que, dans l'espace de Newton, la différence des lieux suffit à faire discerner deux éléments semblables.

Leibniz, dans son quatrième écrit, élucide avec une clarté parfaite le problème ainsi compliqué artificiellement par Clarke. Il fait plus encore : cette confusion d'idées qui apparaît dans les malheureux exemples de son adversaire devient le point de départ d'une nouvelle démonstration de sa propre théorie, d'une démonstration *par l'absurde*.

« Poser deux choses indiscernables », remarque-t-il d'abord [1], « est poser la même chose sous deux noms. Ainsi l'hypothèse que l'Univers aurait eu d'abord une autre position du temps et du lieu que celle qui est arrivée effectivement ; et que pourtant toutes les parties de l'Univers auraient eu la même position entre elles, que celle qu'elles ont reçue en effet, est une fiction impossible. » — « De dire que Dieu fasse avancer tout l'Univers en ligne droite ou autre », reprend-il un peu plus loin [2], « sans y rien changer autrement, c'est encore une supposition chimérique. Car deux états *indiscernables* sont le même état, et par conséquent c'est un changement qui ne change rien... Ce sont *idola tribus*... tout cela n'est fondé que sur

1. 4e écrit de Leibniz, § 6. Erdm. 756a.
2. Ibid., §§ 13-17. Erdm. 756.

la supposition que l'espace imaginaire est réel. — C'est une fiction semblable, c'est-à-dire impossible, de supposer que Dieu ait créé le monde quelques millions d'années plus tôt... Quand on montre que le commencement, quel qu'il soit, est toujours la même chose, la question, pourquoi il n'en a pas été autrement, cesse. — Si l'Espace et le Temps étaient quelque chose d'absolu, c'est-à-dire s'ils étaient autre chose que certains *ordres* des choses, ce que je dis serait contradiction. Mais cela n'étant point, l'hypothèse est contradictoire, c'est-à-dire une fiction impossible. — Et c'est comme dans la géométrie, où l'on prouve quelquefois par la supposition même qu'une figure soit plus grande. C'est une contradiction ; mais elle est dans l'hypothèse, laquelle pour cela même se trouve fausse. »

Était-il possible de tirer parti avec plus d'élégance de la maladresse d'un adversaire ? Qu'on remarque bien d'ailleurs qu'il ne s'agit pas du tout ici pour Leibniz d'un simple jeu, ni de faire preuve d'une sorte de virtuosité. Très enclin à introduire dans la discussion philosophique les méthodes mathématiques, il voyait certainement utilité et avantage à prouver une thèse par l'absurde après l'avoir démontrée directement. Peut-être y serait-il venu de lui-même, mais Clarke, en faisant, sans s'en rendre compte, une hypothèse absurde, et en triomphant ensuite de l'absurdité des conséquences, lui préparait vraiment les voies et le gardait de tout oubli. — Ce qui montre bien en tout cas combien Leibniz tenait à cette forme de sa démonstration, c'est qu'il la conserve dans la lettre à des Bosses (du 29 mai 1716) que nous avons citée [1] ; c'est

1. Page 142. Voici le texte de cette lettre : Uti in geometria interdum contingit ut ex eo ipso quod supponitur aliquid esse diversum, inde non esse diversum consequatur; de quo genere ratiocinandi apud Euclidem aliquando reperto, Cardanus, Clavius, aliique egere : ita, si quis fingat mundum creatum fuisse citius, reperiet non esse factum citius, quia tempus absolutum non datur, sed nihil aliud est quam ordo successionum. Eodem modo, si quis fingat totum Universum loco moveri, servatis omnium rerum inter se distantiis, nihil actum erit, quia spatium absolutum aliquid imaginarium est, et nihil

également ce seul point de sa controverse avec Clarke qu'il signale à Bourguet (2 juillet).

Il est vraiment assez étonnant, mais il est certain, que Clarke ne comprit rien, littéralement rien, à cette partie de la réponse de Leibniz. Il ne parvint pas un instant à se placer en dehors de l'hypothèse newtonienne. En vain Leibniz objectait qu'il est interdit à celui qui prétend abandonner la réalité de l'espace et du temps de supposer encore que l'univers se déplace tout entier dans l'espace et le temps, toutes ses parties conservant leurs relations actuelles; Clarke répond avec obstination : « Quoique deux choses soient parfaitement semblables, elles ne cessent pas d'être deux choses. Les parties du temps sont aussi parfaitement semblables que celles de l'espace, et cependant deux instants ne sont pas le même instant... Si Dieu n'avait créé le monde que dans ce moment, il n'aurait pas été créé dans le temps qu'il l'a été... » Quant à la réponse de Leibniz que nous venons d'admirer (celle des §§ 13-17), elle fait faire à Clarke cette simple réflexion : « Si le monde a une étendue bornée, il peut être mis en mouvement par la puissance de Dieu, et par conséquent l'argument que je fonde sur cette mobilité est une preuve concluante. Quoique deux lieux soient parfaitement semblables, ils ne sont pas un seul et même lieu... *On n'a point répondu à cet argument*[1]... » ! Que pouvait dire Leibniz après cela ? Sur ce point, il n'y avait qu'à renoncer à la discussion. Il se contenta en effet, dans son 5e écrit, de

ei reale inest, quam distantia corporum; verbo sunt ordines, non res. Tales suppositiones oriuntur ex falsis ideis. Itaque nisi æternus sit mundus, quocunque tempore cœpisse dicatur, perinde est : et nisi hoc statuamus, in absurdum incidemus, nec poterimus satisfacere arguentibus pro æternitate Mundi. Sequeretur enim Deum aliquid præter rationem fecisse, neque enim possibile est rationem dari, hujus potius quam alterius temporis initialis; cum discrimen ullum assignari non possit. Sed ex hoc ipso quod discrimen assignari non potest, judico etiam nullam esse diversitatem. Potuit ergo citius oriri mundus, sed tunc statuendus erit æternus. — Erdm. 740a.

1. 4e réplique de Clarke, § 13. Erdm. 760a.

cette remarque : « Je ne connais aucune objection à laquelle je ne croie avoir répondu suffisamment[1]. »

Nous espérons avoir dégagé de la correspondance de Leibniz avec Clarke l'essentiel de ce qui regarde la théorie de la *nature* de l'espace et du temps. Nulle part peut-être les principes de cette théorie n'apparaissent avec plus d'évidence, nulle part on ne voit mieux que la métaphysique de Leibniz est suspendue tout entière au principe de raison suffisante qui n'est lui-même qu'une expression de la bonté de Dieu. Par là se trouvent pleinement confirmées les conclusions que nous avions tirées de l'étude des ouvrages métaphysiques antérieurs. — Le métaphysicien justifie ainsi au point de vue de la raison la seule théorie de l'espace qui permette au croyant, qu'il soit protestant ou catholique, de professer sa foi sans tomber dans l'absurde, la seule théorie de l'espace qui, au lieu d'être un obstacle à la découverte de la vérité scientifique, y trouve une confirmation en même temps qu'elle y conduit et la fonde. Leibniz apercevait toutes les conséquences du principe de raison suffisante, ce « grand principe », avec une clarté et une distinction incomparables ; aussi y mettait-il toute la force de sa philosophie. Ce qui assure à ses yeux sa victoire, c'est « la nécessité où les sectateurs de M. Newton se trouvent de nier le grand principe du besoin d'une raison suffisante, par lequel il les bat en ruine ». Ce principe lui apparaît comme l'expression de la raison elle-même, si bien qu'il n'admet pas qu'un philosophe digne de ce nom le lui puisse contester. Aussi, lorsqu'il prouve que ses autres thèses en découlent nécessairement, pense-t-il par là même garantir la certitude de toute sa philosophie. Leibniz se croit en droit d'opposer à ses adversaires un véritable dilemme : ils renieront leur propre raison, ou s'avoueront vaincus. « J'ai réduit l'état

1. § 54. Erdm. 770b.

de notre dispute à ce grand axiome que rien n'existe ou n'arrive sans qu'il y ait une raison suffisante pourquoi il en est plutôt ainsi qu'autrement. S'il continue à me le nier, où en sera sa sincérité? S'il me l'accorde, adieu le vide, les atomes et toute la philosophie de M. Newton[1]. »

1. Lettre de Leibniz à Rémond du 19 oct. 1716 (Recueil de des Maizeaux, II, 214).

CHAPITRE II

SUBJECTIVITÉ PARTIELLE DES NOTIONS D'ESPACE ET DE TEMPS

La théorie de la subjectivité de l'espace et du temps est, on se le rappelle, la réduction de l'existence de ces notions à celle qu'elles possèdent indubitablement en tant que représentations du sujet. — Que les objets nous apparaissent dans l'espace et les événements dans le temps, cela n'est pas un fait à établir, mais un fait à expliquer. Pour en rendre complètement compte, il faudrait dire en quoi consiste la réalité absolue de ces notions et comment cette réalité absolue nous est connue, comment elle devient partie constitutive de notre connaissance. Mais il se pourrait que la réalité absolue de l'espace et du temps se confondît avec leur réalité phénoménale, qu'il n'y eût pas d'autre espace ni d'autre temps que ceux qui existent pour notre esprit, et même que ces représentations n'eussent pas de fondement différent de celui qu'elles trouvent dans notre esprit. Pour ceux qui admettent qu'en effet elles n'existent que par l'existence du sujet, et ne se manifestent que grâce à son activité pensante, ce sont des représentations *subjectives* ; pour ceux qui pensent que, de quelque façon d'ailleurs qu'elles soient connues, elles subsistent en dehors du sujet, et trouvent une réalité autre que leur réalité phénoménale dans un objet, conçu lui-

même comme autre chose qu'un pur phénomène, ce sont des représentations *objectives*.

L'espace et le temps sont-ils pour Leibniz objectifs ou subjectifs, telle est précisément la question à laquelle nous allons maintenant donner toute notre attention. Puisque nous avons montré que l'espace et le temps sont dans sa doctrine des ordres et non des termes absolus, il s'agit de savoir *de quoi ils sont des ordres*, si c'est la réalité, c'est-à-dire le monde des monades, ou si ce sont seulement les phénomènes dont les relations nous apparaissent sous forme d'espace et de temps.

Nous sommes ici dans de tout autres conditions que lorsqu'il s'agissait d'exposer la nature de l'espace et du temps. Leibniz avait orienté toute sa philosophie en prenant position sur le problème que nous venons d'étudier ou sur un problème tellement connexe qu'il s'en distingue à peine ; il s'y était donc attaqué directement et l'avait examiné en lui-même. Le problème de la subjectivité de l'espace et du temps au contraire ne s'imposait pas directement à lui, c'est l'autre qui l'y amena. Et non seulement Leibniz n'y arriva ainsi que par un détour, mais il ne s'y attacha jamais comme à un élément très important de sa doctrine. — Depuis Kant, ce problème du rapport à l'esprit de l'espace et du temps a pris en philosophie une place tellement centrale que nous avons quelque peine à y voir une question secondaire. Mais précisément, il est essentiel, au point de vue historique, de ne pas perdre de vue l'importance relative des diverses questions aux diverses époques ; et nous devons y être, dans ce cas particulier, très attentifs, si nous voulons bien comprendre dans quelle mesure Kant, lorsqu'il a déplacé le centre de l'idéalisme, avait dans Leibniz un précurseur.

On pourrait, il est vrai, s'étonner que le problème auquel nous sommes arrivés ne tienne pas dans les préoccupations de Leibniz une place plus considérable. Il est aisé de voir en effet qu'il est étroitement lié à des questions qui

sont fondamentales dans la philosophie leibnizienne, et que les théories par lesquelles notre philosophe les résout ne paraissent guère le simplifier.

Leibniz, en substituant au dualisme cartésien le monisme particulier auquel il devait donner plus tard le nom de *monadologie*[1], semblait supprimer la réalité de l'espace. Si l'esprit seul est substance, que peut devenir, sinon une apparence[2], ce qui nous est donné essentiellement comme lié à la matière? Que l'espace soit l'attribut unique, ou simplement le lieu et le réceptacle des corps, ou bien une relation entre eux, nous ne pouvons toujours connaître la matière, nous ne pouvons l'imaginer même, sinon comme étendue. Pour les esprits au contraire, il nous est aussi impossible de les concevoir dans l'espace que de séparer les corps de l'espace. La théorie des deux substances faisait l'espace irréductible à l'esprit; on peut s'attendre à ce que chez Leibniz, l'espace ne soit plus qu'un état de conscience.

Cependant, on sait que le monde des corps conserve chez Leibniz sa réalité propre. Pour devenir un phénomène et trouver sa raison d'exister dans les substances, c'est-à-dire les esprits, le corps ne cesse pas d'être *bien fondé*, et par conséquent d'*être*. S'il n'existe que pour exprimer autre chose que lui-même, cela ne diminue pas nécessairement sa réalité dans un système où les substances mêmes sont avant tout représentatives. — Or la notion d'espace, si elle ne constitue plus l'essence de celle du corps, y reste du moins étroitement liée; il ne semble donc pas qu'elle non plus puisse perdre toute réalité absolue. Comme pour le problème étudié dans le chapitre précédent, les deux questions du corps et de l'espace restent connexes, et déterminer le sens de la réalité de l'espace leibnizien, ce sera déterminer la valeur du monde des phénomènes.

1. Le terme monade apparaît pour la première fois — naturellement autant qu'on en peut juger d'après les textes publiés — dans une lettre à Fardella de 1696.

2. Nous ne donnons pas ici à ce terme le sens spécial que, plus tard, lui réservera Kant.

Pour ce qui est de la réalité du *temps*, l'importance de cette question ne peut qu'augmenter pour un philosophe qui met le fondement de toute réalité dans l'esprit. En effet, d'après l'intuition que nous avons de notre vie propre, nous ne pouvons concevoir un esprit que comme développant sa vie en moments successifs ; et lorsque Leibniz nous démontre que le temps ne préexiste pas à ce qui paraît se dérouler en lui, mais n'est que l'ordre de la succession des moments différents, cela ne fait qu'augmenter l'intérêt de ce problème : qu'est-ce en dernière analyse que cet ordre ? Existe-t-il indépendamment de la connaissance que nous en avons, ou n'est-il qu'un jeu de notre imagination, qu'elle nous impose comme une réalité dès que nous prenons conscience de notre vie et que nous nous représentons celle des autres ? — Si le problème du rapport de l'espace à l'esprit implique celui de la réalité du phénomène, le problème de la réalité du temps ne touche-t-il pas de bien près celui de la réalité du sujet, celui de la valeur de la conscience?

La détermination précise de ce que l'espace et le temps enferment de réalité indépendante de nos représentations serait donc bien désirable, tant à cause de l'importance du problème lui-même que de la nature des conséquences impliquées dans ses diverses solutions ; en fait cependant elle reste chez Leibniz tout au moins très enveloppée. Cela tient sans doute en partie à ce que Leibniz n'a pas distingué très nettement les deux problèmes du rapport de l'espace et du temps *aux objets* et de leur rapport *à l'esprit*. Cela tient aussi à des raisons fortuites : des questions ou des objections, qui malheureusement ne se produisirent point, l'auraient probablement conduit à préciser sa pensée, peut-être même à l'approfondir. Mais en dehors de ces raisons évidemment secondaires, cela s'explique avant tout par la difficulté intrinsèque de la tâche à accomplir, puisque le monisme spiritualiste de Leibniz le conduit à réduire l'espace et le temps à des états ou à des actes du sujet pen-

sant, et qu'il lui faut en même temps sauvegarder et expliquer ce qui, dans ces notions, apparaît comme hétérogène et irréductible à l'esprit.

Nous ne pouvons naturellement prétendre lever toutes les difficultés d'interprétation de la théorie leibnizienne, mais ce serait déjà beaucoup d'éclairer les textes les uns par les autres, et de dégager les causes des obscurités qui subsistent.

Notre premier soin doit être de distinguer au cours de cette recherche d'une part l'*étendue* de l'*espace*, d'autre part la *durée* du *temps*. Non seulement en effet, bien loin qu'il s'agisse là de vaines subtilités, les termes *étendue* et *durée* répondent à des idées tout à fait différentes de celles qu'expriment les termes *espace* et *temps*, mais Leibniz lui-même les oppose, lorsqu'il porte son attention sur ce point, avec une netteté parfaite. Le sens précis qu'il donne à chacun d'eux, pouvons-nous ajouter, lui convient si exactement qu'il faudrait vraiment faire effort, quand on le connaît, pour y substituer un sens différent. Cela suffirait certes à faire une nécessité à l'historien de tenir compte d'une distinction qu'a si bien connue le philosophe dont il étudie la pensée. Mais ce n'est pas tout, une raison plus forte encore intervient. Les notions d'étendue et d'espace, de durée et de temps, si elles comportent toutes quatre, comme nous allons le voir, un élément de subjectivité, font à cet élément une place très inégale, de sorte que ce que nous dirions à cet égard avec exactitude de l'espace et du temps ne serait pas vrai de l'étendue et de la durée. Dans ces conditions, il faut nécessairement traiter successivement des questions qui, bien qu'étroitement solidaires, se posent de façons différentes et appellent des solutions différentes.

L'*étendue* et la *durée* sont des qualités, des attributs, elles appartiennent aux corps ou aux événements. Ces termes s'accompagnent généralement de compléments détermi-

natifs : il s'agit de l'étendue des corps, ou de tel corps; de la durée de l'univers, ou d'un événement. Ce n'est que par abstraction qu'on les considère indépendamment du sujet auquel ils appartiennent. L'*espace* et le *temps*, au contraire, — sans vouloir en rien préjuger la question de savoir si ces ordres des coexistences ou des successions possibles peuvent exister hors de l'esprit — expriment l'idée de sujets et non de prédicats. Ils ne sont pas l'espace et le temps *de quelque chose*; mais, encore que simples relations, ont une sorte d'indépendance à l'égard de chaque objet considéré en particulier par le fait qu'ils sont relatifs à tous. Ce sont des ordres selon lesquels s'ordonne n'importe quel terme avec n'importe quel autre, des ordres de coexistences et de successions *possibles*. « La durée et l'étendue sont les attributs des choses, mais le temps et l'espace sont pris comme hors des choses et servent à les mesurer [1]. »

Malheureusement, Leibniz, qui savait si bien à l'occasion déterminer le sens rigoureux de chacun de ces termes, se laisse assez facilement aller à les prendre l'un pour l'autre. Il écrit par exemple à Bayle en 1702 : « Le temps, l'étendue... ne sont que des choses idéales... Hobbes même a défini l'espace par *phantasma existentis*. Mais pour parler plus justement, l'étendue est l'ordre des coexistences possibles comme le temps est l'ordre des possibilités inconstantes [2]. » Ne croirait-on pas, à lire cette phrase, qu'étendue et espace sont termes synonymes, ou que c'est l'étendue (et non l'espace), qui est symétrique au temps? — Remarquons qu'il est impossible de supposer que Leibniz n'ait pas fait dans son esprit, à l'époque de cette lettre, les différences qu'il précise plus tard, car voici un texte de 1698 où l'étendue est distinguée de l'espace : « Nous concevons l'étendue, écrit-il à Basnage de Beauval [3], en

1. *Examen des principes de Malebranche*, 1711. Erdm. 693ᵃ.
2. Erdm. 189ᵇ. — Cf. plus bas p. 185.
3. Erdm. 153ᵇ.

concevant un ordre dans les coexistences, mais nous ne devons pas la concevoir, non plus que l'espace, à la façon d'une substance. »

Si donc l'on confond généralement la conception de l'espace de Leibniz avec sa conception de l'étendue, il en est lui-même en partie responsable. Mais de telles négligences, très regrettables sans doute dans des lettres qui précisément veulent faire la lumière sur ces sujets difficiles, n'autorisent nullement l'historien à ne pas tenir compte de distinctions vraiment importantes, et qui conservent toute leur valeur. — Nous examinons donc séparément la subjectivité partielle de l'étendue et de la durée, et celle de l'espace et du temps.

ÉTENDUE

Le *Discours de Métaphysique* de 1685 montre bien quel lien étroit unit chez Leibniz les deux théories que nous avons séparées pour les mieux étudier, celle de la relativité de l'étendue aux *objets* qui, selon Descartes, n'en sont au contraire que des déterminations, celle de la relativité de cette même notion à l'*esprit*.

« Celui qui méditera sur la nature de la substance » écrit-il au paragraphe 12, « trouvera que toute la nature du corps ne consiste pas seulement dans l'étendue, c'est-à-dire dans la grandeur, figure, et mouvement, mais qu'il faut nécessairement y reconnaître quelque chose qui ait du rapport aux âmes... On peut même démontrer que la notion de la grandeur, de la figure et du mouvement n'est pas si distincte qu'on s'imagine et qu'elle enferme *quelque chose d'imaginaire* et de *relatif à nos perceptions*, comme le font encore (quoique bien davantage) la couleur, la chaleur, et autres qualités semblables, dont on peut douter si elles se trouvent véritablement dans la nature des choses hors

de nous. C'est pourquoi ces sortes de qualités ne sauraient constituer aucune substance. »

Au premier abord, il peut même sembler que le caractère partiellement imaginaire de l'étendue intervienne ici comme une sorte d'argument, tout au moins d'argument supplémentaire et confirmatif, en faveur de l'irréductibilité du corps à l'étendue. S'il en était ainsi, nous aurions eu tort de négliger cet argument lorsque nous avons étudié la réfutation par Leibniz de la théorie cartésienne du corps. Mais, selon nous, ce n'est pas ainsi qu'il faut comprendre l'indication (car ce n'est guère qu'une simple indication) que place ici Leibniz. Sa démonstration négative de l'irréductibilité du corps à l'étendue, sa théorie de la véritable nature du corps se suffisent à elles-mêmes, sans qu'il soit besoin de faire intervenir à aucun moment la relativité de l'étendue à nos perceptions. Mais, une fois établie la nécessité de fonder la notion de corps sur la force et non sur l'étendue, une fois démontrée la relativité « de l'étendue à l'étendu », « on peut *même* démontrer », ce qui est autre chose et plus, que l'étendue « enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions ». — Ce qui paraît confirmer notre interprétation, c'est qu'aucun des écrits de Leibniz que nous venons d'étudier, par lesquels il réfute tantôt la théorie de Descartes tantôt celle de Newton, ne fait intervenir la subjectivité de l'étendue ou de l'espace comme preuve de son caractère de *relation* ou d'*ordre*.

Bien loin d'admettre que la subjectivité partielle de l'étendue constitue pour Leibniz un argument contribuant à fonder sa première affirmation (l'étendue n'est que la répétition d'un élément d'une tout autre nature), nous serions plutôt portés à considérer comme résultant pour une part du rapport qu'il conçoit entre l'étendue et les corps l'idée que l'étendue enferme quelque chose d'imaginaire. — Comment justifierons-nous cette assertion ? Avant tout, en considérant ce que devient, de Descartes à Leibniz, par

la nouvelle conception de l'essence du corps, le rapport de l'étendue aux qualités secondes de la matière, qui, celles-là, sont évidemment dans une large mesure relatives à l'esprit.

L'étendue, dans la philosophie cartésienne, était substance. C'était ce qui n'a besoin que de Dieu seul pour exister. Entre cet élément et les autres éléments constitutifs d'une représentation matérielle, il y avait une opposition irréductible. Les autres qualités n'appartiennent au corps qu'en apparence, elles varient selon le sujet qui les considère, à l'analyse elles se dissolvent. Mais, plus la méditation du philosophe les ramène à leur juste valeur, plus nettement se détermine le caractère unique de l'étendue qui subsiste comme l'attribut du corps et en constitue la réalité. L'âme est une substance, mais le corps y reste irréductible; et ce qui sauvegarde ainsi l'indépendance de son être, c'est précisément l'étendue.

Mais si l'étendue cesse de constituer l'essence dû corps, si le fondement de la réalité de la matière se trouve ailleurs, dans un élément de force, dans *quelque chose qui a du rapport aux âmes*, cette étendue continue sans doute à jouer son rôle dans la constitution du corps tel qu'il nous apparaît, mais elle ne s'oppose plus irréductiblement aux autres éléments qui contribuent à le rendre tel. La barrière infranchissable qui séparait l'étendue des autres qualités du corps n'existe plus ; à la différence de nature s'est substituée une différence de degré. S'il y a toujours dans le corps un élément que l'analyse trouve irréductible au sujet, il n'est plus du même ordre : désormais, à l'esprit qui pense, et par sa pensée reflète l'univers et Dieu, tout se subordonne et se relativise; et cela seul conserve néanmoins une existence *en soi*, qui réciproquement reflète à son tour ce sujet, et avec lui tout le même univers, perçu d'un autre point de vue. C'est dire qu'en dehors d'un esprit, il n'y a plus de raison d'être que pour d'autres esprits.

C'est là ce que Leibniz ne pouvait faire apparaître avec plus de force qu'en rapprochant l'étendue, fût-ce avec une restriction, de *la couleur, la chaleur et autres qualités semblables*. — Qui pouvait avoir lu la lumineuse analyse de Descartes dans ses *Méditations*, qui pouvait avoir vu le morceau de cire se dépouiller peu à peu de tout ce qui, pour le sens commun, en faisait la *matière* et la *réalité*, sans avoir déjà tous ses préjugés bouleversés et reconnaître au moins la force des arguments de cet idéalisme partiel ? Or c'était ce qui, après cette réduction magistrale, restait seul à constituer la *réalité* du morceau de cire, c'était le dernier élément *substantiel* de la matière, dont Leibniz compromettait irrémédiablement la valeur absolue, en en assimilant la nature à celle des qualités du corps qu'on peut le moins facilement s'obstiner à faire résider en lui, la couleur, la chaleur ! S'il indiquait que ces notions sont encore plus imaginaires, et relatives à nos perceptions *bien davantage*, il ne précisait pas dans quelle mesure. En somme ce rapprochement, dont la signification n'est que très légèrement atténuée, de l'étendue avec des qualités sans lesquelles il apparaît bien que le corps peut subsister, semble non seulement ôter à cette notion le caractère d'exception que Descartes avait cru lui conférer à jamais, mais la priver même de privilèges qu'on est bien tenté de lui accorder lorsqu'on analyse les corps et qu'on en compare les qualités. — Si l'on se place au point de vue du développement de l'idéalisme conçu comme la non-existence en soi du monde de nos représentations ou de quelque chose qui y corresponde, Leibniz est très loin, c'est bien certain, des Collier et des Berkeley. Il laisse subsister tout un système de substances individuelles spirituelles, ou monades, nullement indépendantes sans doute les unes des autres, puisqu'elles s'expriment mutuellement; grâce auxquelles cependant un sujet pensant n'est pas, au point de vue de l'existence, dans une situation privilégiée, mais apparaît comme un élément indivi-

duel parmi une multitude d'autres, constitutifs au même titre que lui de la réalité absolue. — Mais si on considère spécialement l'évolution de la notion d'*étendue* dans l'histoire, un pas définitif est accompli, l'abîme est comblé entre cette notion et celle des autres qualités sensibles : elle est devenue, sans cesser pour cela d'exprimer de la réalité, *quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions.* — Or ce qui a rendu nécessaire la relativité à l'esprit de cette étendue qui, dans la philosophie antérieure, s'opposait à l'esprit, c'est qu'elle a cessé d'être une substance dont les corps nous présentent des déterminations, c'est qu'elle n'est plus qu'un ordre de coexistence de ces corps mêmes qui trouvent désormais ailleurs le point d'appui de leur existence.

Certaines indications du paragraphe 18 du même *Discours de Métaphysique* paraissent confirmer cette thèse. Dans ce passage où Leibniz fait ressortir l'importance de la distinction de la quantité de force et de la quantité de mouvement, non seulement en physique et en mécanique, mais encore en métaphysique, on peut lire : « Le mouvement, si on n'y considère que ce qu'il comprend précisément et formellement, c'est-à-dire un changement de place, n'est pas une chose entièrement réelle. » — Ce que dit ici Leibniz du mouvement : « ce n'est pas une chose entièrement réelle » est évidemment très voisin de ce qu'il a dit plus haut de l'étendue : « elle enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions. » — « Quand plusieurs corps changent de situation entre eux », continue-t-il, « il n'est pas possible de déterminer par la seule considération de ces changements à qui entre eux le mouvement ou lè repos doit être attribué. » — Leibniz, n'ayant pas d'autre objet ici que de montrer qu'il faut recourir à « quelque chose de plus réel que le mouvement », et où il y ait « assez de fondement pour l'attribuer à un corps plus qu'à l'autre », à savoir la force, ne précise malheureusement pas davantage sa pen-

sée au sujet du mouvement. Mais si nous nous demandons où réside ce mouvement qui ne peut être attribué à un corps plutôt qu'à l'autre, il semble bien qu'une seule réponse soit possible : dans l'esprit du sujet. C'est cette relativité au sujet qui constitue le manque de *réalité* du mouvement.

L'analogie, à ce point de vue, de l'étendue et du mouvement n'est-elle pas frappante ? L'étendue, comme le mouvement, consiste dans une relation, un ordre. Cette relation ne se trouve pas ici plutôt que là, elle ne peut trouver existence qu'en dehors des termes qu'elle relie, et comme elle n'est pas en elle-même une substance, une chose, elle trouve sa raison d'être en tant que perçue par un sujet. — Sans doute nous ne devons pas omettre entre le mouvement et l'étendue une certaine différence. C'est que le mouvement, étant un changement de place, semble exiger un sujet, du point de vue duquel ce changement se produise, plus impérieusement que l'étendue, qui n'implique pas de changement, mais un ordre stable de coexistence. Cette différence n'est cependant pas essentielle ; car si on pouvait dire que les termes entre lesquels existe le rapport qui constitue l'étendue suffisent à fonder ce rapport, pourquoi n'admettrait-on pas aussi que le changement des places respectives dans le système à l'intérieur duquel il y a mouvement suffit à fonder la réalité de ce mouvement ? Il y a donc là tout au plus de quoi donner un caractère encore plus *imaginaire* au mouvement qu'à l'étendue ; c'est encore une différence de degré, non de nature.

Il ressort donc assez clairement, semble-t-il, du rapprochement de ces deux passages que tout ce qui se réduit à un simple rapport enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à nos perceptions, ou, dans un autre langage, est partiellement subjectif.

Ce qu'il nous faut déterminer maintenant, c'est le rôle et

l'importance de cet élément subjectif dans la constitution de la notion d'étendue. Leibniz n'a pas dit que l'étendue fût absolument imaginaire, mais qu'elle « enferme quelque chose d'imaginaire » ; cela n'exclut pas la part du réel, il s'agit de la retrouver [1].

Nous savons déjà que Leibniz reconnaît lui-même, entre la valeur de l'étendue et celle des autres qualités sensibles, une différence de degré. — La raison de cette prévalence accordée à la notion d'étendue sur celles de couleur, chaleur, etc., est apparemment la même pour laquelle Descartes, lui donnant beaucoup plus d'importance, opposait si absolument l'étendue aux autres notions. L'étendue est évidemment indépendante de l'état particulier de nos sens, alors que les qualités *secondes* sont essentiellement relatives à la sensibilité propre du sujet, et à ses dispositions à réagir au moment précis de l'expérience. — Mais, pour qui étudie le degré d'objectivité qui appartient à l'étendue, il ne s'agit pas seulement de savoir qu'elle échappe aux variations de nos sens ; mais dans quelle mesure elle est, de par sa nature propre, relative à la conscience du sujet en général, à la pensée de tout être qui la perçoit, dans quelle mesure elle est au contraire fondée hors du sujet.

La nécessité de ce fondement objectif serait difficile à contester. Il faut bien qu'en dernière analyse l'étendue se réfère aux monades, puisqu'il n'existe réellement que des monades.

On peut même se demander comment il est possible qu'un ordre entre des réalités absolues, comme sont les monades, puisse ne pas être lui-même absolument réel. Les monades subsistant par-elles-mêmes, il semble que

1. « Ce qu'il y a de réel dans l'étendue et dans le mouvement », écrit en 1698 Leibniz à Basnage de Beauval, « ne consiste que dans le fondement de l'ordre et de la suite réglée des phénomènes et perceptions. » (Erdm. 153[b]). C'est ce fondement dont nous essayons de préciser la nature.

leurs rapports doivent trouver en elles une raison d'être suffisante et ne puissent dépendre de la représentation qu'on s'en fait.

Le nœud du problème se trouve selon nous dans la nature attribuée par Leibniz à la monade elle-même. On peut parfaitement arriver, lorsqu'on réfléchit à ce qui constitue l'essence de la monade, à comprendre comment l'étendue peut être relative au sujet en un certain sens, sans l'être nullement en tant qu'elle est véritablement un rapport entre des réalités absolues.

Il est bien clair que si on se représente le monde comme un système d'objets pensés par *un* sujet, l'étendue constituée par les rapports de ces objets disparaît forcément en même temps que ce sujet. Mais dans une pareille hypothèse, qui n'a rien de leibnizien, si l'étendue disparaît avec l'esprit qui la pense, c'est parce qu'elle est un rapport de termes relatifs eux-mêmes à cet esprit. Dans le système leibnizien, chaque monade est un sujet, et ce n'est qu'en cette qualité qu'elle subsiste par elle-même. Il y a donc autant d'esprits, de sujets qui pensent le monde, de miroirs de l'univers, qu'il y a de termes absolus. Aussi longtemps qu'il subsistera ne fût-ce que deux êtres absolus, et par conséquent qu'il y aura un rapport entre termes absolus, il y aura deux esprits pour penser ce rapport. — Ce que nous appelons le sujet, c'est, au point de vue de Leibniz, une monade *parmi les autres*, dont nous choisissons le point de vue et à laquelle nous nous identifions. Bien loin donc que le fait pour l'étendue d'être une relation entre des monades l'affranchisse de toute relativité aux sujets qui la pensent, cette relativité aux monades n'est autre chose qu'une relativité à des sujets. Seulement, comme ces sujets sont multiples, l'étendue est, par rapport à chacun d'eux, à la fois un terme relatif et un terme absolu : un terme relatif, en tant qu'elle dépend du sujet considéré ; un terme absolu, en tant que c'est sa relation aux *autres* sujets qui la constitue. Ce n'est pas tout ; il faut tenir compte

encore de ce que chaque sujet contribue, ne fût-ce que pour une part infinitésimale, aux perceptions de tous les autres. Si donc on imagine l'annihilation d'une monade, non seulement tous les rapports d'étendue disparaissent en tant qu'ils existent du point de vue spécial et unique de cette monade, mais encore les rapports d'étendue conçus par toutes les autres monades se trouvent modifiés, dans une proportion infiniment faible pour certaines, moins faible pour d'autres, proportionnelle pour chacune à la place que tenait dans ses représentations la monade annihilée.

L'étendue exprime donc bien pour chaque sujet des relations d'autres sujets, d'autres monades. En ce sens, ces relations ne dépendent exclusivement d'aucun sujet déterminé, et la notion d'étendue enferme incontestablement quelque chose de réel et d'objectif. En même temps, chaque sujet se représente ces relations de son point de vue propre, par conséquent d'une manière qui enferme quelque chose d'imaginaire et de relatif à ses perceptions, et en ce sens l'étendue est partiellement subjective. — Le système dont la représentation constitue le monde étant en lui-même un royaume de sujets, rien ne peut être qu'accidentellement et partiellement subjectif; mais en même temps nul rapport n'échappe à cette subjectivité partielle, parce que l'existence même du rapport implique celle de sujets qui se le représentent et lui assignent dans leur vue particulière du monde la place qui convient le mieux.

DURÉE

Leibniz, à notre connaissance, n'a guère parlé de la *durée*, — si nous laissons de côté les passages où il emploie improprement le mot *durée* pour le mot *temps* — que dans l'*Examen des Principes de Malebranche* pour

opposer la *durée* au *temps*, et la qualifier *un attribut des choses*, et dans le cinquième écrit de la correspondance avec Clarke pour répondre à deux objections proposées dans la quatrième réplique de Clarke.

Le premier de ces textes est déjà connu de nous[1], mais il convient d'examiner un instant les deux passages de la correspondance avec Clarke qui nous apportent une indication sur le *caractère subjectif de la durée*.

Leibniz avait fait remarquer, argument théologique sur lequel nous aurons l'occasion de revenir[2], que « si l'espace est une réalité absolue..., il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire ni même changer [3] ». L'espace conçu autrement que comme un ordre de coexistence constitue une sorte d'être absolu indépendant de Dieu et coexistant à lui.

Clarke répondit à cette remarque non sans habileté et étendit la portée de sa réponse à la *durée*. « L'espace, disait-il, n'est pas une substance, mais un attribut ; et si c'est un attribut d'un Être nécessaire, il doit (comme tous les autres attributs d'un Être nécessaire) exister plus nécessairement que les substances même qui ne sont pas nécessaires. L'espace est immense, immuable et éternel, et l'on doit dire la même chose de la durée. Mais il ne s'ensuit pas de là qu'il y ait rien d'éternel hors de Dieu. Car l'espace et la durée ne sont pas hors de Dieu : ce sont des suites immédiates et nécessaires de son existence sans lesquelles il ne serait point éternel et présent partout [4]. » — On voit que la durée dont parle Clarke ici est symétrique non à l'étendue, mais à l'espace : c'est en somme le *temps*, réceptacle et lieu des successions selon Newton et Clarke, comme l'espace est le réceptacle et le lieu des corps qui coexistent. Mais certes Leibniz avait lui-même

1. Erdm. 693ᵃ. Voir plus haut, p. 166.
2. Voir plus bas, p. 274.
3. 4ᵉ écrit de Leibniz, § 10. Erdm. 756ᵃ.
4. 4ᵉ réplique de Clarke, § 10. Erdm. 759ᵇ.

opposé trop souvent l'espace à la *durée* pour exiger des autres à cet égard une rigueur absolue. Seulement, dans sa réponse, il entend avec précision par durée la *duration d'une chose*; et s'il passe de la durée au temps, c'est en connaissance de cause, et pour qu'il soit bien entendu que l'un n'a pas plus que l'autre une existence absolue. « On ne peut point dire », écrit-il, « qu'une certaine durée est éternelle, mais on peut dire que les choses qui durent toujours sont éternelles, en gagnant toujours une durée nouvelle. Tout ce qui existe du temps et de la duration, étant successif, périt continuellement : et comment une chose pourrait-elle exister éternellement, qui, à parler exactement, n'existe jamais? Car *comment pourrait exister une chose dont jamais aucune partie n'existe?* ... le temps ne saurait être qu'une *chose idéale*... Cependant, si en disant que la duration d'une chose est éternelle, on entend seulement que la chose dure éternellement, je n'ai rien à y redire [1]. »

Donc à l'assertion de Clarke, que la durée est (comme l'espace) « immense, immuable, éternelle », Leibniz répond que, même à considérer la durée d'une chose éternelle par définition, cette durée n'est en elle-même rien de ce que dit Clarke, et que *n'existant, à parler exactement, jamais*, elle ne peut a fortiori « exister éternellement ». La durée est un prédicat de ce qui dure, comme l'étendue de l'étendu, mais ce n'en est pas l'élément constitutif et essentiel. En tout cas, à aucun moment, pas plus que l'étendue, la durée n'existe par elle-même.

L'autre passage du cinquième écrit de Leibniz à Clarke où il est question de la durée est relatif à la limitation de la durée des choses *a parte ante*, c'est-à-dire au commencement du monde. — Leibniz avait déclaré qu' « il n'y a point de raison possible qui puisse limiter la quantité de la matière. Ainsi », ajoutait-il, « cette limitation ne saurait

1. 5e écrit de Leibniz, § 49. Erdm. 769b.

avoir lieu[1] ». — Clarke répondait : « Dire que Dieu ne peut donner des bornes à la quantité de la matière, c'est avancer une chose d'une trop grande importance pour l'admettre sans preuve. » Et ici encore, croyant pouvoir étendre sa réponse à la durée : « Et si Dieu », reprenait-il, « ne peut non plus donner de bornes à la durée de la matière, il s'ensuivra que le monde est infini et éternel nécessairement et indépendamment de Dieu[2]. » — Or Leibniz, dans son cinquième écrit, après avoir observé, en ce qui concerne les bornes de l'étendue de la matière, qu'il ne faut point confondre ce que Dieu peut, et ce que Dieu veut en vue du meilleur, ajoute : « De l'étendue à la durée *non valet consequentia* », et il montre qu' « il y aura des raisons pour limiter la durée des choses, quand même il n'y en aurait point pour en limiter l'étendue[3] ». L'argument en lui-même ne nous intéresse pas en ce moment ; tout ce que nous pouvons tirer du passage, c'est une confirmation de la conception leibnizienne de la durée. La *durée de la matière*, c'est, pouvons-nous dire, le fait que la matière dure.

Ces textes, s'ils apportent une nouvelle expression de la théorie leibnizienne de la nature de la durée, n'en précisent guère, comme on le voit, le caractère objectif ou subjectif; ils donnent cependant à cet égard des indications que nous ne devons pas négliger. — D'abord la durée est un *attribut des choses*, et en cette qualité, il faut bien qu'elle enveloppe un élément de la réalité qui appartient aux *choses*. Les attributs ne sont pas attribués arbitrairement par l'esprit à leurs sujets. — Et pourtant, en un certain sens, la durée *n'existe jamais*. Si en effet « tout ce qui existe... de la duration, étant successif, périt continuellement », on ne peut concevoir nulle partie de la

1. 4e écrit de Leibniz. § 21. Erdm. 757a.
2. 4e réplique de Clarke, § 21. Erdm. 761a.
3. 5e écrit de Leibniz, § 74. Erdm. 772b.

durée, et « comment pourrait exister une chose dont jamais aucune partie n'existe ? »

Essayons de tirer parti de ces indications malheureusement très insuffisantes. Il nous faut avant tout éviter de nous méprendre sur leur portée ; cela nous oblige à revenir encore sur la distinction de la relativité de la durée par rapport au *corps* qui dure, et de sa relativité par rapport au *sujet*. Il est acquis qu'il ne saurait être question d'une durée indépendante des choses, et dont on puisse discuter si elle est éternelle ou si Dieu lui a donné des bornes. Mais, une fois écartée cette vaine substantialisation d'un attribut, il n'en reste pas moins que tout ce qui existe pour nous dure, ou en tout cas, nous semble durer, y compris nous-même. Quelle valeur donner à cet ordre selon lequel les phénomènes s'enchaînent et les êtres paraissent se développer ?

Or, cette question, il ne nous semble pas que Leibniz y ait jamais répondu *directement*, car lorsqu'il dit : la durée n'existe jamais, aucune partie n'en existe à aucun moment, ce ne peut être que l'existence de la durée *être absolu*, de la durée concevable séparément de ce qui dure, qui est visée. S'il n'en était pas ainsi, comment pourrait-on comprendre cette opposition : les choses qui durent toujours sont éternelles, tout ce qui existe de la duration non seulement ne l'est pas, mais n'existe jamais ? Donc c'est ici encore le problème de la *nature* de la durée qui préoccupe exclusivement Leibniz.

Cependant nous pouvons peut-être retirer *indirectement* des propositions énoncées ici quelque lumière relativement au problème de la valeur *objective* de la durée, si le rapport que nous avons établi à propos de l'étendue entre les deux problèmes existe aussi en ce qui concerne la durée. — Or, tout au moins pour ce qui est de toute durée autre que celle dont le sujet semble prendre conscience en lui-même, il paraît bien en être ainsi. Si la durée est, comme le veut Leibniz, un rapport de succession, ce

rapport se trouve, parce que rapport, dans le même cas que celui qui constitue l'étendue. Celle-ci est un rapport de coexistants réels pensé à la fois de points de vue différents par une multitude de sujets ; symétriquement, la durée est un rapport entre des moments successifs réels, auquel la multiplicité des esprits qui le pensent constitue une sorte d'objectivité, limitée par ce qu'il y a d'individuel dans l'intervention de chaque sujet. S'il n'y a pas de durée absolue, — ni éternelle ni même momentanée, — la durée *des êtres et de leur représentation* dans d'autres êtres existe, et n'est pas purement idéale, car elle se confond avec leur existence. Puisque Leibniz ne se refuse pas à parler des choses qui durent éternellement, c'est que les choses, éternelles ou non, ont une durée, qui évidemment perd toute existence réelle lorsqu'on la détache d'elles par abstraction; mais qui, en tant qu'elle appartient à un objet individuel et ne s'en sépare pas, a exactement la même réalité que lui. — Ces durées (car il y en a autant que de choses qui durent) ont des parties réelles qui ne sont autres que les moments successifs de l'existence de ces choses. Les monades ne se représentent pas les unes les autres comme momentanées ; l'univers dont chacune d'elles est un miroir est un univers qui se continue, c'est-à-dire qui, grâce à la liaison interne de ses moments successifs, posséde une réelle identité. Ainsi donc, la durée des choses que nous percevons nous paraît avoir une objectivité tout à fait analogue à celle que nous avons reconnue à leur étendue, une objectivité qui vient de ce que cette durée est l'expression de *rapports réels* [1] entre des termes réels. Puisque ce sont les monades elles-mêmes dont notre monade-esprit est représentative, ce sont aussi leurs rapports eux-mêmes que nous atteignons. Seulement, et c'est la limite de cette objectivité, c'est de

1. *Relationes reales*, comme Leibniz, en 1696, l'écrivait de l'espace et du temps. (Lettre à Fardella. Ed. Foucher de Careil, p. 328.)

notre point de vue propre que nous percevons toute cette réalité, et avec la confusion, variable selon les objets considérés, que comporte notre imperfection.

Ici se termine ce que nous pouvons dire de positif sur ce point. Mais, comme nous avions d'abord été tenté nous-même de donner une autre valeur à la notion de durée dans la philosophie de Leibniz, nous pensons qu'il n'est pas inutile d'insister sur les raisons qui nous paraissent éliminer soit la thèse de la subjectivité totale, soit la thèse de la parfaite objectivité.

D'une part en effet, il peut sembler que le fait que nous percevons les monades ne garantisse pas à la durée la part d'objectivité que nous lui accordons, car la durée ne réside pas dans les moments successifs du développement de l'être, mais dans leur rapport. — Mais si ce rapport, répondrons-nous, n'était lui-même quelque chose de réel, ce ne serait plus les moments successifs du *même* être qu'il unirait, tout être serait momentané. Ce n'est pas seulement *ce qui existe de la duration* qui périrait continuellement, mais tout ce qui existe. L'enveloppement des états de chaque monade les uns dans les autres, la réalisation de la virtualité en existence est quelque chose non d'idéal, mais de réel, puisque c'est la vie même du sujet. Si c'est une pure représentation imaginaire que celle d'une durée qui se déroulerait en quelque sorte dans le temps, puisqu'il n'y a pas de temps absolu, ce serait méconnaître ce qui fait l'identité et l'être de chaque substance individuelle que de ramener à une conception absolument imaginaire ce qui est la loi interne de son développement.

D'autre part, on pourrait au contraire se croire autorisé à accorder à la notion de durée une valeur objective toute spéciale et en quelque sorte absolue. Si la durée en effet, considérée d'un certain point de vue, paraît offrir avec l'étendue une grande analogie (la continuité de l'une et de l'autre se résolvant en un rapport d'éléments discon-

tinus), elle en diffère à certains égards si profondément qu'il semble illusoire d'appliquer aux deux notions le même mode de raisonnement. — Les corps seuls nous sont donnés comme étendus, tandis que l'esprit, le sujet pensant, qui n'a de rapport à l'étendue que pour la percevoir, n'échappe pas plus que les corps à la loi de la durée. L'étendue ne peut donc, semble-t-il, être perçue que du dehors, tandis que la durée peut être connue soit du dehors, lorsqu'il s'agit de la durée de ce qui n'est pas nous, soit du dedans, lorsqu'il s'agit de la durée de notre propre individualité. N'est-il pas alors légitime de penser que l'analogie qu'on peut établir entre l'étendue et la durée ne vaut qu'autant qu'il s'agit de la durée de nos objets de représentation, non de la nôtre propre ? D'innombrables sujets peuvent, chacun de son point de vue, percevoir la *même* étendue. Il en est exactement de même de la durée d'une chose quelconque différente des sujets qui la considèrent. Mais, lorsqu'il s'agit de la durée propre d'un sujet, peut-on dire que ce soit la *même* durée, selon qu'elle est perçue du dedans, en tant que durée propre du sujet, ou du dehors, en tant que durée d'un objet perçu par une infinité de sujets ? Il est certain qu'on a tendance à voir dans la connaissance de sa propre durée une notion d'un ordre spécial et d'une valeur de réalité à part. Si l'existence absolue, l'existence indépendante de la représentation, celle enfin que nous appelons objective, est le privilège du sujet, ne doit-on pas admettre que la durée du sujet possède ce genre d'existence ? Elle est ce qui tient de plus près à la vie intérieure de ce sujet, puisqu'elle n'exprime pas sa relation aux autres sujets, mais en quelque sorte sa relation à lui-même, la loi de son développement. — Pour résumer, il semble que l'étendue, résultant du rapport de plusieurs êtres, qui, malgré leur liaison, sont déjà extérieurs l'un à l'autre, ne puisse sans modification profonde se ramener à un point de vue qui n'est celui d'aucun d'entre eux, tandis que la durée, rapport des moments

d'un seul être, paraît perçue, lorsqu'elle l'est par cet être lui-même, du point de vue qui se confond avec celui de sa réalité absolue. Non que cette réalité ne soit subjective, mais lorsqu'il s'agit du développement interne de l'être, la réalité subjective ne devient-elle pas identique à la réalité absolue ?

Nous ne nous sommes pas arrêté à cette interprétation, parce que nous ne la jugeons pas compatible avec les principes de la monadologie, et que par conséquent rien ne nous autorise à l'attribuer à Leibniz. Elle ne se présente en effet à l'esprit que lorsqu'on s'en tient à l'opposition d'un sujet qui pense l'univers, et d'un univers constitué d'objets de représentation et simple matière de la connaissance. Mais dès qu'on se rappelle que ces objets sont eux-mêmes des sujets ou des agrégats de sujets, et que toute la réalité de la monade à laquelle nous réservions le nom de sujet, parce c'est à son point de vue que nous nous placions, réside dans l'image qu'elle donne d'eux et dans la tendance à les représenter plus distinctement, rien ne peut subsister de ce que nous disions. La durée de chaque monade, loin d'être indépendante de celle des autres, en est faite. Aussi l'opposition d'une durée connue *du dehors* et d'une durée connue *du dedans* ne saurait-elle avoir de sens ; les monades n'ont pas de fenêtre, et c'est *au dedans* que s'enchaînent tous nos états, représentatifs de l'univers entier. Lorsque nous percevons notre propre durée, nous ne percevons donc ni plus ni moins une réalité absolue que lorsque nous percevons l'étendue ou la durée d'un objet. Il y a plus : percevoir notre propre durée, c'est percevoir les durées des autres, mais c'est les percevoir de notre point de vue, c'est-à-dire en tant qu'elles se rapportent à nous. — Que deux monades seulement subsistent, disions-nous à propos de l'étendue, et il restera toujours deux miroirs pour refléter l'étendue que constitue leur rapport : de là le caractère partiellement objectif de cette représentation qu'on appelle l'étendue. Que deux monades subsistent,

pourrions-nous reprendre, et la durée de chacune sera le reflet de celle de l'autre ; qu'une encore soit annihilée, et l'autre, n'ayant plus d'univers à refléter, n'aura plus de raison de subsister. Mais laissons ces hypothèses extrêmes ; et concluons simplement en répétant que la durée de tout être participe à sa réalité objective, mais enferme cette part de subjectivité à laquelle n'échappe nulle représentation, parce qu'elle exprime toujours la réalité du point de vue individuel d'un sujet déterminé.

ESPACE ET TEMPS

Nous pouvons être, sur la subjectivité de l'espace et du temps, extrêmement bref, parce que tout ce que nous venons de dire sur le genre de subjectivité qui appartient à l'étendue et à la durée conserve ici sa valeur. S'il y a lieu de distinguer l'espace et le temps de l'étendue et de la durée, c'est simplement pour *ajouter*, lorsqu'on aborde l'espace et le temps, aux considérations que nous venons de proposer, celles que suggère par surcroît le caractère purement *imaginaire*[1] de ces *fictions* [2] de l'esprit.

Si l'espace et le temps existaient absolument, ce seraient, nous disait Leibniz, des substances ayant l'étendue et la durée pour uniques attributs, mais cette seule définition suffit à les rejeter parmi les abstractions de l'esprit, car « il n'y a point de sujet qui n'ait rien que de l'étendue[3] », — nous pouvons ajouter sans craindre de dépasser la pensée de l'auteur : il n'y en a point qui n'ait rien que de la durée.

Les sujets réels, les *concrets* ont une étendue et une durée,

1. « La même raison qui fait que l'espace hors du monde est imaginaire, prouve que tout espace vide est une chose imaginaire, car ils ne diffèrent que du grand au petit. » 4e écrit à Clarke. Erdm. 756 a.
2. Voir Erdm. 222b.
3. *Examen des principes de Malebranche.* Erdm. 693a.

qui résultent de certains de leurs rapports avec les autres concrets. Cette étendue et cette durée peuvent d'ailleurs être considérées comme des modes de l'espace et du temps, qui sont « hors des choses », « et servent à les mesurer [1] ».

Mais quel genre d'existence peut avoir ce qui subsiste ainsi en dehors de tout concret ? Ce ne peut être qu'une idée née du travail de l'esprit. Aussi sur ce point Leibniz n'a-t-il nulle hésitation ; l'espace et le temps sont des *choses idéales* [2].

Leur caractère essentiel suffit d'ailleurs à expliquer leur existence. Ce caractère est l'uniformité, qui permet à l'esprit de les constituer par abstraction [3]. Il fait des *choses* de ces attributs des êtres concrets, considérés isolément, en les amplifiant : il suffit pour cela de supposer que les parties abstraites se répètent indéfiniment, toujours identiques à elles-mêmes. Mais cette origine fait comprendre que ces choses restent *idéales* ; ce sont des absolus fictifs ; leur substantialité et leur infinité ne sont que celles d'êtres de raison : « les choses uniformes, et qui ne renferment aucune variété, ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace, et les autres êtres des mathématiques pures [4]. »

Est-ce à dire que l'espace et le temps n'aient aucune objectivité ? Pour le soutenir il faudrait perdre de vue leur rapport avec l'étendue et la durée, et l'objectivité que nous avons dû reconnaître à l'étendue et à la durée, en tant qu'elles expriment à quelque égard de l'universel et du réel.

L'espace et le temps résultent de l'activité du sujet, mais s'exerçant sur des données qui expriment en un certain sens la réalité absolue. Il est vrai que, s'ils ont un fonde-

1. *Examen des principes de Malebranche.* Erdm. 693ᵃ.
2. « Puisque l'espace en soi est une chose idéale, comme le temps » 5ᵉ écrit à Clarke. Erdm. 766ᵇ.
3. Cf. plus bas pp. 296-7.
4. *Nouv. Essais.* Erdm. 222ᵇ.

ment dans les monades, ce fondement est un peu lointain. L'étendue et la durée ne traduisaient déjà que d'une manière symbolique et inadéquate le rapport des substances individuelles, se développant de perceptions en perceptions ; l'espace et le temps dérivent de cette expression du réel déjà imparfaite, et il y a eu de plus entre les substances et eux le travail d'abstraction et de généralisation de l'esprit. — Ils fournissent un cadre tout préparé à toutes les traductions possibles du progrès des substances, et c'est un cadre convenable, puisqu'il est constitué des éléments homogènes indéfiniment répétés de ce qui constitue déjà l'expression sensible du rapport des substances, — mais un cadre vide, et le vide chez Leibniz n'a rien de réel. Si l'œuvre accomplie là par l'esprit est, en un certain sens, objective, c'est d'abord parce qu'elle ne porte aucun caractère individuel, qui dépende du point de vue d'un sujet plutôt que de celui d'un autre ; mais c'est aussi parce que l'espace et le temps expriment, encore qu'imparfaitement, ce que l'esprit peut saisir de permanent dans les manifestations sensibles des rapports des substances absolues.

CHAPITRE III

APOSTÉRIORITÉ PSYCHOLOGIQUE DE L'ESPACE ET DU TEMPS N'EXCLUANT PAS UNE APRIORITÉ LOGIQUE PARTIELLE

Il nous reste à considérer ce dernier point : dans la constitution de la connaissance, Leibniz admet-il que l'espace et le temps interviennent *avant* ou *après* l'expérience ; ces notions sont-elles *acquises* ou *innées* ? — Leibniz, il est vrai, a écrit ses *Nouveaux Essais* tout exprès pour déterminer ce qu'il considère comme la vérité sur ce sujet de la genèse psychologique de la connaissance, et tout le monde sait par cœur la célèbre déclaration : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse*. Mais la question n'est pas résolue par là avant tout examen en ce qui concerne l'espace et le temps, car il reste à déterminer le contenu de cet *intellectus ipse*, et à examiner si l'espace et le temps n'en feraient pas partie, ou à leur défaut quelque chose qui conférerait à l'espace et au temps une apriorité d'un certain genre.

Avons-nous lieu de nous plaindre, comme nous n'avons pas craint de le faire pour la nature de l'objectivité de l'espace et du temps, de la difficulté de ce nouveau problème historique ? Y a-t-il dans l'œuvre de Leibniz incertitude lorsqu'il s'agit de se prononcer pour l'acquisition ou pour l'innéité ? Et particulièrement en ce qui touche l'espace et le temps, Leibniz s'est-il trouvé pris au dépourvu par cette question ? — Il nous semble certain au contraire que

Leibniz trouvait dans la partie la plus profonde de son système original le fondement d'une solution qui devait lui paraître absolument satisfaisante de ce problème psychologique. L'œuvre de Locke lui donna l'occasion de tirer de sa propre métaphysique les thèses de psychologie qui y étaient impliquées; et de résoudre par là les questions que le célèbre philosophe anglais avait soulevées, mais auxquelles il ne pouvait, selon lui, répondre d'une manière exacte, faute d'avoir pénétré assez avant dans la philosophie la plus profonde [1]. Sur cette question nous n'apercevons donc chez Leibniz ni hésitation ni tâtonnement ; nous ne voyons se manifester chez lui que la satisfaction du penseur qui trouve dans la vue sur l'univers où il a mis l'orgueil de son génie le moyen de résoudre avec aisance les difficultés que d'autres esquivent par de prétendues solutions, très claires certes, mais vraiment trop simplistes.

Cependant l'opinion que nous exprimons ici paraît contredite par un commentateur de Leibniz dont l'autorité même nous empêche de laisser les arguments sans réponse. Selon Émile Boirac, qui dans sa savante thèse *De spatio apud Leibnitium* [2] fait fort bien comprendre comment la représentation d'espace est pour Leibniz à la fois a priori et a posteriori, les arguments ne manqueraient pas à ceux qui voudraient enrôler Leibniz ou parmi les aprioristes ou parmi les apostérioristes. Voyons donc à quels arguments ils pourraient recourir pour tronquer et dénaturer ainsi la doctrine du philosophe.

Les aprioristes, nous dit-on, pour s'emparer de Leibniz, pourraient invoquer qu'il est cartésien en ce qui concerne l'origine des idées, et qu'il y a donc pour lui des

1. Cf. la lettre du 14 mars 1714 à Remond de Montmort : « M. Locke avait de la subtilité et de l'adresse, et quelque espèce de métaphysique superficielle qu'il savait relever ; mais il ignorait la méthode des Mathématiciens. » Erdm. 703[b].

2. Paris, Alcan, 1894.

idées innées, parmi les principales desquelles il faut compter l'idée de l'étendue ou de l'espace. Leur second argument leur serait fourni par le texte des *Nouveaux Essais*, où l'espace nous est donné comme venant *du sens commun, c'est-à-dire de l'esprit même* [1].

Mais d'abord, si la différence des théories de Descartes et de Leibniz sur la nature de l'espace est un des points de départ de la divergence des deux philosophies, il paraît imprudent de conclure, même en ce qui concerne l'*origine* de l'idée d'espace, de Descartes à Leibniz. Il y a plus, et l'on n'a pas le droit de confondre, chez Descartes lui-même, l'étendue et l'espace. Car s'il n'y a pas pour lui d'autre espace *réel* que l'étendue, attribut unique du corps et qui en constitue toute la réalité, il admet un espace *imaginaire*, qui n'existe que pour notre pensée, et qui correspond assez bien à l'espace leibnizien. Or cet espace-là, loin d'être inné, est abstrait par l'esprit de la notion de l'étendue des corps. Il suffit, pour s'en rendre compte, de relire le paragraphe 10 de la seconde partie des *Principes :* le même passage qui démontre l'identité de l'étendue réelle et de la matière, et le caractère illusoire d'un espace vide de corps conçu comme réel, établit l'origine empirique de cet espace vide de corps qui existe dans notre pensée et par elle ; et c'est même en nous révélant la genèse de cet espace empirique subjectif que Descartes espère nous empêcher de le confondre avec l'espace réel [2]. — On voit qu'à tous égards il

1. Erdm. 230^b.

2. « L'espace ou le lieu intérieur, et le corps qui est compris en cet espace, ne sont différents aussi que par notre pensée. Car en effet la même étendue en longueur, largeur et profondeur qui constitue l'espace constitue le corps, et la différence qui est entre eux ne consiste qu'en ce que nous attribuons au corps une étendue particulière, que nous concevons changer de place avec lui toutes fois et quantes qu'il est transporté, et que nous en attribuons à l'espace une si générale et si vague qu'après avoir ôté d'un certain espace le corps qui l'occupait, nous ne pensons pas avoir aussi transporté l'étendue de cet espace, à cause qu'il nous semble que la même étendue y demeure toujours pendant qu'il est de même grandeur et de même figure, et qu'il n'a point changé de situation au regard des corps de dehors par lesquels nous le déterminons. »

est impossible de conclure quoi que ce soit du *cartésianisme* de Leibniz, en ce qui concerne sa théorie psychologique de l'espace.

Le second argument auquel pourraient recourir, nous dit-on, ceux qui prétendraient trouver chez Leibniz l'innéité de l'espace ne vaut pas mieux que le premier. On voit en effet, en lisant le texte que Boirac prend soin de citer lui-même, que si l'idée d'espace nous vient de l'esprit, ce sont les sens, ajoute aussitôt Leibniz, qui nous la *font apercevoir*. Bien loin donc de laisser oublier la dépendance de la notion d'espace à l'égard des sens, ce texte, prétendu fondement de l'interprétation aprioriste, ne fait que confirmer les autres pour montrer que Leibniz, lorsqu'il prend la parole sur ce sujet, déclare toujours avec netteté qu'innéistes et empiristes ont raison les uns et les autres, mais en des sens différents.

Passons maintenant aux arguments de ceux qui peuvent, selon Boirac, dégager des écrits de Leibniz une théorie de l'apostériorité de l'espace ; il y en a deux également. Le premier est que, pour Leibniz, seules sont innées les notions distinctes et qui échappent à la confusion des images sensibles. — Le second consiste à rappeler que dans son *cinquième écrit à Clarke*, Leibniz présente une théorie empirique de la genèse psychologique de la notion d'espace.

Peut-être eût-il été bon qu'on citât les textes qui prouvent que Leibniz ne considère comme innées que les notions distinctes, car ils nous semblent difficiles à concilier avec le texte de 1696 : « Je crois pouvoir dire que nos idées, *même celles des choses sensibles*, viennent de notre propre fonds [1]. » Pour ce qui est du célèbre passage de la *cinquième lettre à Clarke*, il ne contredit pas moindrement, comme nous le montrons ici même, la thèse des *Nouveaux Essais* ; il développe simplement cette apostériorité psycho-

1. Erdm. 137b.

logique de la notion d'espace qui constitue un des aspects de la théorie tandis que l'apriorité logique en constitue l'autre.

Encore une fois, nous savons que Boirac, après avoir ainsi prétendu tirer de l'œuvre de Leibniz, d'abord une théorie aprioriste, puis une théorie apostérioriste de la notion d'espace, concilie ces deux théories : ce n'était pour lui qu'une introduction, qu'une manière de poser le problème. Dans ces conditions, pourquoi nous attaquer à ce qui n'est en somme qu'un artifice de composition, pourquoi tenir à faire ressortir ce qu'il y a de forcé dans ces arguments pour et contre ? Tout simplement parce que, si Leibniz a eu l'immense mérite de résumer dès le début sa thèse conciliatrice de l'innéisme et de l'empirisme, et exclusive des affirmations excessives, en des termes admirablement clairs, il nous semble que c'est lui faire tort que de paraître considérer, même provisoirement, comme deux théories antagonistes juxtaposées dans son système ce qui n'est en réalité que les deux aspects d'une même théorie. Si l'on veut se rendre compte de la clarté de vue et de la force de conception dont fait preuve l'auteur des *Nouveaux Essais* en opposant et en conciliant avec la netteté dont on va juger l'apostériorité psychologique et l'apriorité logique, il suffit de constater combien chez Kant la même opposition et la même conciliation restent enveloppées et obscures, et de voir les controverses auxquelles cette obscurité donne lieu. — Ce n'est qu'en choisissant arbitrairement certains textes à l'exclusion de certains autres qu'on pourrait présenter la théorie leibnizienne, ou comme une théorie de l'apriorité sans réserve, ou comme une théorie de l'apostériorité sans réserve de l'espace et du temps. Leibniz a toujours affirmé que l'innéité bien comprise est parfaitement compatible avec l'acquisition des notions entendue dans un bon sens ; et c'est ainsi qu'il peut, dans le débat ouvert entre les partisans de Locke et ceux de Descartes,

prendre le rôle qu'il affectionnait tant d'un conciliateur qui sauvegarde au nom de la raison ce qu'il y a d'excellent dans chaque doctrine.

Dès qu'il rédigea, pour qu'elle fût montrée à Locke par l'intermédiaire de Thomas Burnett, une première esquisse de sa réponse aux *Essais sur l'entendement humain*, Leibniz écrivit: « La question de l'origine de nos idées et de nos maximes n'est pas préliminaire en philosophie, et il faut avoir fait de grands progrès pour la bien résoudre. Je crois cependant pouvoir dire que nos idées, même celles des choses sensibles, viennent de notre propre fonds, dont on pourra juger par ce que j'ai publié touchant la nature et la communication des substances et ce qu'on appelle l'union de l'âme avec le corps [1]. » Ainsi donc, aussitôt qu'il prend position dans le débat, c'est pour opposer à la thèse de l'empirisme l'innéité de tout ce qui se trouve dans notre connaissance, y compris ce qui au premier abord semble le plus évidemment *acquis*, à savoir les idées des choses sensibles. Mais par cela même qu'il universalisait ainsi l'innéité, en faisait une règle sans exception, et s'attaquait délibérément au rempart en apparence invulnérable des empiristes, il soulignait encore ce qu'il déclarait d'ailleurs expressément, qu'il s'agissait là d'une question de philosophie nullement *préliminaire*, mais liée étroitement aux problèmes les plus difficiles de la métaphysique. L'innéité dont il parlait avait besoin d'être bien entendue et rattachée à ce qui la justifie. Évidemment, il ne s'agissait pas de soutenir que nous apportons en naissant une connaissance toute formée, réalisée en acte ; une telle assertion, étendue *même aux choses sensibles*, eût été simplement absurde [2]. Au point de vue psychologique,

1. Erdm. 137[ab]. C'est en 1696 que ces *Réflexions* ont été envoyées à Burnett, nous ne savons quand elles avaient été écrites. Rappelons que la 1[re] édition de l'*Essai* de Locke est de 1690 et qu'un abrégé en avait paru dès 1687 dans la *Bibliothèque universelle* de Leclerc.

2. « Nous n'avons pas seulement une réminiscence de toutes nos

celui de la genèse de notre connaissance consciente, nous acquérons les notions des choses sensibles. Cette acquisition est un fait. Mais comment les acquérons-nous ? Comment doit être constitué l'esprit pour que cette acquisition soit possible? C'est là le problème. Et ce problème trouvait, selon Leibniz, les éléments principaux de sa solution dans le système de la concomitance[1]. Si chaque substance se développe libre et indépendante, sans subir ni exercer d'*action réelle*, et représente l'univers entier en même temps que les autres substances la représentent, il faut bien que les idées des choses sensibles lui *viennent de son propre fonds*. Les choses sensibles sont les phénomènes des substances, dont c'est en nous-mêmes que nous trouvons une idée.

Naturellement, lorsque Leibniz se décida à opposer à l'*Essai* les *Nouveaux Essais*, c'est d'une manière tout à fait précise qu'il montra que l'innéité telle qu'il l'entend n'exclut pas l'expérience. « Vous nous attribuez », écrit-il, « une doctrine dont nous sommes fort éloignés, car je demeure d'accord que nous apprenons les idées et les vérités innées, soit en prenant garde à leur source, soit en les vérifiant par l'expérience. Ainsi je ne fais point la supposition que vous dites, comme si dans le cas dont vous parlez nous n'apprenions rien de nouveau. Et je ne saurais admettre cette proposition, tout ce qu'on apprend n'est pas inné. Les vérités des nombres sont en nous, et on ne laisse pas de les apprendre... Peut-on dire que les sciences les plus difficiles et les plus profondes sont in-

pensées passées, mais encore un pressentiment de toutes nos pensées. Il est vrai que c'est confusément et sans les distinguer ; à peu près comme lorsque j'entends le bruit de la mer, j'entends celui de toutes les vagues en particulier... » Erdm. 137^{b}.

1. C'est sous ce nom ou encore sous celui d'hypothèse des accords (Erdm. 128^{a}) que Leibniz désigne précisément jusqu'en 1696 le célèbre système de l'harmonie préétablie. Dans la réponse à Foucher parue dans le *Journal des Savants* d'avril 1696, nous lisons : « Ce qui s'ensuit dans les autres substances n'est qu'en vertu d'une harmonie préétablie, s'il m'est permis d'employer ce mot. » Erdm. 152^{b}.

nées ? Leur connaissance actuelle ne l'est point, mais bien ce qu'on peut appeler la connaissance virtuelle, comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre avant qu'on les découvre en travaillant... L'aperception de ce qui est en nous dépend d'une attention et d'un ordre [1]. »

Était-il possible de résumer plus nettement les principes de la solution nouvelle ? Ce qui a empêché jusqu'à Leibniz les philosophes de découvrir la vérité, c'est ce préjugé, qu'on accepte faute d'un examen impartial et minutieux, que *tout ce qu'on apprend n'est pas inné*. Jamais la maxime chère à Leibniz n'a été d'une application plus juste, que la plupart des systèmes sont vrais par ce qu'ils affirment, faux par ce qu'ils nient. L'erreur des innéistes, l'erreur des empiristes n'est pas d'accepter les uns l'innéité, les autres l'apostériorité des notions et des vérités, c'est d'exclure la thèse *adverse* ou qu'ils s'imaginent mériter ce nom, et de voir l'erreur d'esprits prévenus là où ils devraient chercher un complément de vérité. Dès que l'on comprend qu'il faut acquérir en un sens même ce qu'on possède déjà, quand on *le possède sans le savoir*, l'apparente contradiction entre posséder de naissance et acquérir s'évanouit, et la difficulté est résolue. L'idée de virtualité ne résout pas seulement le problème de l'être, mais aussi celui de la connaissance ; en l'introduisant en philosophie, Leibniz n'apporte pas seulement des solutions nouvelles, ce sont les problèmes eux-mêmes qui désormais se posent autrement. Pratiquement, posséder n'est rien quand on ne possède pas *en acte* ; l'enfant dont on n'a pas encore éveillé l'intelligence ne sait pas plus la géométrie, à ne considérer que le fait, qu'une simple brute. Il y a seulement entre eux cette différence, et *l'événement le fait voir dans la suite*, que l'un peut apprendre, que l'autre ne peut pas. L'acquisition vérifie donc la possession et la manifeste, bien loin d'être incompatible avec elle.

1. *N. E.* Liv. I, chap. I. Erdm. 212[ab].

Pourquoi ce que nous venons de dire des notions et des vérités en général ne serait-il pas vrai de l'espace et du temps en particulier ? S'il y a quelque chose qui ne puisse être inné, ce sont les *pensées*, c'est-à-dire les actes de l'esprit par lesquels nous pensons actuellement à ceci ou à cela, en y portant notre attention [1]. Mais nous n'avons pas besoin de *penser* à l'espace et au temps, ni pour qu'ils soient en nous, ni même pour qu'ils jouent un rôle dans notre connaissance. Ce sont au contraire par excellence *des habitudes ou des dispositions*, puisque ce ne sont pas des réalités, mais de simples possibilités ; puisque ce sont des *ordres* qui ne deviennent effectifs que lorsque des substances coexistent pour notre connaissance, ou lorsque leurs différents moments se succèdent pour nous, c'est-à-dire lorsque notre attention se porte sur cette coexistence ou sur cette succession.

Nous n'éprouvons donc nul étonnement lorsque, arrivant aux idées qu'on (c'est-à-dire Locke) « dit venir de plus d'un sens, comme celle de l'espace, figure, mouvement », Leibniz y voit plutôt des notions qui viennent « du sens commun, c'est-à-dire de l'esprit même, car ce sont des Idées de l'entendement pur, mais qui ont du rapport à l'extérieur et que les sens font apercevoir. Aussi » ajoute-t-il, « sont-elles capables de définitions et de démonstrations [2]. » — Ce sont des idées de l'entendement pur, car des relations, des ordres sont conçus par l'entendement. Sans doute ils peuvent, confusément perçus par la sensibilité, prendre un autre aspect, mais lorsqu'il s'agit de les ramener à des idées claires et distinctes, l'entendement pur reprend ses droits. Et c'est alors que ces notions

1. « S'il y a des vérités innées, ne faut-il pas qu'il y ait des pensées innées ? — Point du tout, car les pensées sont des actions, et les connaissances ou les vérités, en tant qu'elles sont en nous, quand même on n'y pense point, sont des habitudes ou des dispositions ; et nous savons bien des choses auxquelles nous ne pensons guère. » *N. E.* Liv. I, chap. I. Erdm. 213ª.
2. *N. E.* Liv. II, chap. V. Erdm. 230ᵇ.

peuvent être définies et que les vérités qui s'y rapportent deviennent démontrables. Mais, si l'esprit en prend ainsi conscience, c'est que, *sans le savoir*, il les possède déjà. Toutes les *idées pures* qui s'opposent aux *fantômes des sens*, *toutes les vérités nécessaires ou de raison* que l'esprit pourra jamais regarder comme telles *sont déjà imprimées dans l'âme*. — Et pourtant, comme ces idées *ont du rapport à l'extérieur*, ce sont les sens qui les font apercevoir. Non pas certes en tant qu'idées pures, mais en tant qu'objets de perception, dont précisément la connaissance reste confuse pour nous jusqu'au moment où l'entendement pur, y concentrant son attention, en distingue la véritable nature. La connaissance rationnelle et démonstrative de l'espace et du temps et des propositions qui s'y rapportent est innée en nous sans que nous en ayons une conscience claire ; la connaissance sensible et confuse de ces mêmes notions est fournie par l'expérience, et sert de matière en quelque sorte à la réflexion par laquelle nous entrons en possession effective de ces notions rationnelles que nous retrouvons en nous. C'est en somme une connaissance acquise qui est l'occasion de cette réalisation d'une connaissance innée, mais innée seulement à l'état virtuel ; et la théorie peut s'exprimer en cette formule qui n'est un paradoxe qu'en apparence : nous arrivons à prendre possession de l'a priori qui est en nous par la voie détournée des connaissances a posteriori.

S'il y a une connaissance acquise de l'espace et du temps, il faut en expliquer la genèse. Cette explication manquerait évidemment à la théorie si elle ne se trouvait dans les œuvres de Leibniz, et cependant ce n'est qu'accidentelle-

1. *N. E.* Liv. I, chap. I. Erdm. 208*. — « Dans ce sens », ajoute Théophile, « on doit dire que toute l'Arithmétique et toute la Géométrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a dans l'esprit, sans se servir d'aucune vérité apprise par l'expérience ou par la tradition d'autrui. »

ment qu'il fut conduit à la donner dans sa controverse avec Clarke. Le philosophe anglais, pour démontrer que l'espace ne se ramène pas à une relation des corps, mais est quelque chose d'*absolu*, faisait remarquer que « l'espace n'est pas borné par les corps, mais existe également dans les corps et hors des corps [1] ». Or l'idée d'un espace indépendant des corps y résidant, de cet espace dans lequel Clarke place ainsi les corps, existe en effet en nous ; le seul tort de Clarke est d'en faire une réalité. Car elle existe en nous non comme une vérité innée dont nous aurions pris conscience par l'effort de notre réflexion, mais comme une notion acquise empiriquement. Le moyen le plus sûr de réfuter Clarke, c'est de montrer que la genèse de cette notion s'explique sans qu'il soit besoin de faire appel à « aucune réalité absolue hors des choses dont on considère la situation [2] ». De là le paragraphe 47 du cinquième écrit de Leibniz où il expose *comment les hommes viennent à se former la notion de l'espace* [3].

Cette notion naît selon Leibniz de la substitution les uns aux autres de termes différents dans un même rapport de coexistence. L'espace en effet se définit par les *places*, et la place par le rapport d'un coexistant quel qu'il soit, autant dire d'une succession de termes divers, à l'ensemble des autres coexistants. Leibniz veut être très clair; il reprend la même explication sous plusieurs formes différentes et définit à plusieurs reprises tous les termes dont il se sert. « Pour donner une espèce de définition », dit-il notamment, « *Place* est ce qu'on dit être le même à A et à B, quand le rapport de coexistence de B avec C, E, F, G, etc., convient entièrement avec le rapport de coexistence qu'A a eu avec les mêmes, supposé qu'il n'y ait eu aucune cause

1. « L'espace, » continuait-il, « n'est pas renfermé entre les corps, mais les corps, étant dans l'espace immense, sont eux-mêmes bornés par leurs propres dimensions. » 4e *Repl. de Clarke*, § 8. Erdm. 759b.
2. Erdm. 768b.
3. Erdm. 768ab, 769a. Le passage est trop long pour que nous le citions ici.

de changement dans C, E, F, G, etc. » Quant à l'*espace*, c'est « ce qui comprend toutes ces places », ou encore « ce qui résulte des places prises ensemble ».

Comment se fait-il maintenant que l'on attribue une valeur absolue, une existence en soi à la constance des relations de termes successifs à un groupe fixe ou supposé tel du système considéré ? Tout simplement parce que l'esprit ne tient pas compte des différences entre les corps individuels qui se substituent ainsi les uns aux autres, et il transforme cette simple analogie (identité de rapports) en la subsistance de quelque chose d'identique : les corps divers se succèdent dans la *même* place. « L'esprit, non content de la convenance, cherche une identité, une chose qui soit véritablement la même, et la conçoit comme hors de ces sujets ; et c'est ce qu'on appelle ici *Place* et *Espace.* » — « Cependant » reprend Leibniz par deux fois, « cela ne saurait être qu'idéal. »

Ainsi la notion empirique d'espace se dégage par abstraction, selon Leibniz, du mouvement continuel des coexistants. Certains rapports de coexistence, auxquels nous avons prêté attention à propos de tels coexistants donnés, et que nous retrouvons les mêmes à propos d'autres coexistants, trouvent *dans notre esprit* une sorte d'existence indépendante des coexistants variés sans lesquels pourtant ils ne sont rien. De là l'idée de places immuables malgré le changement continuel des corps qui s'y succèdent, c'est-à-dire qui en réalité leur donnent l'existence, et de ces places nous formons idéalement un tout qui constitue ce qu'on appelle l'espace. — Signalons en passant l'analogie qu'offre cette explication avec celle de Descartes que nous rappelions un peu plus haut, analogie d'autant plus remarquable que les conceptions de l'étendue des deux philosophes sont plus différentes.

Leibniz n'a pas à notre connaissance développé la théorie correspondante de la genèse de l'idée de temps, mais il résulte d'une façon presque évidente des analogies constantes

qu'il établit entre l'espace et le temps que ce qu'il dit ici de l'espace s'applique *mutatis mutandis* au temps. Comme l'espace « résulte des places prises ensemble », qui sont des rapports constants, le temps résulte des rapports de succession pris ensemble. Toutefois il se présente à propos du temps une difficulté supplémentaire qu'il eût été bien désirable que Leibniz eût l'occasion d'éclaircir. On comprend comment les *places* dont l'ensemble constitue l'espace peuvent se déterminer par rapport à certains coexistants qui demeurent fixes ou que l'on suppose tels ; mais comment saisir, dans la succession indéfinie des termes, des points fixes en fonction desquels se déterminent les éléments (correspondant aux places) dont l'ensemble constitue le temps? Il manque donc dans les œuvres publiées de Leibniz un passage où il nous enseigne *comment les hommes viennent à se former la notion du temps.* — Il n'en est pas moins certain que, tout comme celle de l'espace, l'idée de cette chose idéale qui s'appelle le temps est *acquise*; mais que, lorsque nous l'acquérons, rien d'étranger au sujet ne s'introduit en lui, ce qui serait contradictoire avec la *Monadologie.* Nous prenons simplement conscience de la nécessité qui résulte pour nous de notre nature, lorsque des termes successifs ou des termes coexistants sont perçus par nous, de les percevoir selon ces ordres qui constituent le temps et l'espace.

Nous espérons qu'on voit maintenant comment l'*apostériorité psychologique* de l'espace et du temps, qui est évidemment enseignée par Leibniz, n'exclut nullement une *apriorité logique* partielle. Sans doute l'espace et le temps, tels qu'ils nous apparaissent, naissent de notre réflexion sur l'expérience, et des habitudes qui prennent corps dans notre esprit à mesure que se répètent nos perceptions du monde extérieur et que s'affirme la conscience de notre durée intérieure. Ces connaissances sont liées à celle de rapports de coexistence et de succession qu'il

suffit de généraliser et de substantialiser idéalement pour en faire l'espace et le temps. Mais ces perceptions elles-mêmes du monde extérieur et cette conscience de notre propre développement ne sont possibles sous la forme où elles se produisent qu'en raison de la nature de notre substance individuelle, *qui enferme en elle ce qui lui arrivera à jamais*, en d'autres termes en raison de certains des divers éléments a priori qui nous constituent. Parmi ces éléments, il nous paraît résulter de ce qui précède qu'il faut compter une fonction de temporalisation et une fonction de spatialisation de tout ce qui est objet de perception. Nous n'attribuons par là à la substance individuelle de Leibniz aucune *qualité occulte*; nous voulons simplement dire que nous ordonnons nécessairement les objets de notre connaissance selon certains ordres de coexistence et de succession, desquels une fois donnés résulte la construction empirique de l'espace et du temps, et l'illusion bien explicable par laquelle nous transformons ces choses idéales en êtres absolus et en substances. — Il importe grandement aux progrès de la véritable philosophie que cette dernière erreur soit détruite, et Leibniz espère s'être acquitté de cette tâche notamment en découvrant la genèse précise de notre idée d'espace. Mais il importe aussi de ne pas confondre avec l'illusion ce qui est *bien fondé*. Il faut comprendre que si nous pouvons, en nous appuyant sur l'expérience, faire entrer dans le domaine de la conscience claire les relations nécessaires des objets de notre connaissance, c'est parce que nous les avons introduites inconsciemment dans cette expérience, *nous*, c'est-à-dire les sujets individuels dont les pensées et les virtualités ont néanmoins une valeur universelle parce que, confusément ou clairement, elles reflètent l'univers et Dieu.

LIVRE II

THÉORIE DE KANT

CHAPITRE PREMIER

APRIORITÉ LOGIQUE DE L'ESPACE ET DU TEMPS N'EXCLUANT PAS L'APOSTÉRIORITÉ PSYCHOLOGIQUE

Apriorité, intuitivité, subjectivité des notions d'espace et de temps, dans ces trois termes se résume l'*Esthétique transcendentale*. C'est cette théorie dont nous voudrions maintenant établir le sens exact, et étudier la justification telle que l'apporte son auteur. Lorsque nous aurons ainsi mis en face l'une de l'autre les solutions leibnizienne et kantienne du problème de l'espace et du temps, peut-être les éléments communs qu'elles peuvent contenir se manifesteront-ils d'eux-mêmes ; par là se préciseront les points qui restent irréductibles.

Sur l'ordre à suivre dans cette recherche, il ne semble pas que l'hésitation soit possible. La thèse de la *subjectivité* apparaît comme une sorte de centre de l'*Esthétique* : c'est là qu'aboutissent l'apriorité et l'intuitivité, et c'est de là que partent les propositions les plus originales et les plus fécondes, celles dans lesquelles s'exprime une philo-

sophie nouvelle. Il est donc logique d'étudier d'abord les caractères de l'espace et du temps sans lesquels la démonstration de la subjectivité serait sans fondement suffisant, pour arriver comme à une fin à cette proposition essentielle qui transforme la valeur de la connaissance sensible, prépare une nouvelle théorie de la connaissance intellectuelle, et la substitution de la philosophie critique à la métaphysique transcendante. — Rappelons de plus que, si l'on se place au point de vue polémique, l'affirmation de la subjectivité de l'espace et du temps conserve dans l'ensemble de la théorie une place prééminente, puisque ceux qui soutiennent la thèse opposée, « la réalité absolue de l'espace et du temps », se mettent inévitablement, quelles que soient d'ailleurs leurs autres conceptions, « en désaccord avec les principes de l'expérience [1] ». — Enfin peut-être convient-il de remarquer que, de toute façon, nous serions obligés de respecter l'ordre dans lequel s'enchaînent les *expositions* de l'*Esthétique* et leurs conséquences [2]. Nous n'avons plus ici pour tâche en effet de réunir en vue de leur plus grande intelligibilité des textes tirés de sources diverses, et de combler tant bien que mal les lacunes d'une théorie de l'espace et du temps que son auteur n'a jamais exposée systématiquement. Nous avons à examiner la construction architectonique

1. Kehrb. 65. Cf. plus haut, pp. 7-13.

2. Kant va de l'apriorité et de l'intuitivité à la subjectivité, et présente ce dernier caractère comme une conséquence des deux autres, ce qui, à cause de l'importance de la subjectivité, la fait apparaître comme une sorte de fin vers laquelle tendent les premières démonstrations de l'*Esthétique transcendentale*. Il y a plus, il met lui-même au premier plan, tant dans l'*Esthétique* (Préambule à l'*expos. métaph.* de l'espace, Kehrb. 51) que dans la Dissertation de 1770 l'opposition *objectivité-subjectivité*, si bien que les autres oppositions ne sont plus que secondaires. « Tempus non est *objectivum* aliquid *et reale*, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed *subjectiva* conditio » (Dissert. § 14, 5). « Spatium non est aliquid *objectivi et realis*, nec substantia, nec accidens, nec relatio ; sed *subjectivum et ideale* » (Ibid.§ 15 D). — « Mais que sont l'espace et le temps ? Sont-ce des êtres *réels* ? (Cf. aliquid *objectivi et realis*)... ou sont-ils tels qu'ils ne tiennent qu'à la forme seule de l'intuition... » (Kehrb, 51.)

d'un penseur pour qui la méthode n'est pas une forme extérieure, mais se confond avec la doctrine.

Pour ces diverses raisons, la première question que nous ayons à nous poser en abordant l'étude de la théorie kantienne est donc celle-ci : *l'espace et le temps sont-ils pour Kant a priori ou a posteriori ?* — A qui ne connaîtrait le criticisme que superficiellement, cette question pourrait sembler assez étrange. L'*Esthétique transcendentale* n'est-elle pas habituellement définie la théorie de l'apriorité des formes de l'espace et du temps? La subjectivité de ces formes, et le caractère phénoménal de toute la connaissance sensible, qui en résulte, ne sont-ils pas fondés sur cette apriorité? Dès lors, même en admettant que le sens du terme *a priori* soit plus complexe dans le langage de la *Critique* que dans la langue philosophique courante, peut-on supposer un instant qu'il exprime exactement le contraire de ce qu'on est convenu d'entendre d'habitude en le prononçant, et que le philosophe de l'*a priori* ait en fait, dans le domaine psychologique, soutenu le caractère acquis, *a posteriori*, des notions d'espace et de temps?

Cependant, si nous nous référons, non pas à des ouvrages de jeunesse de Kant ou à des notes de valeur incertaine, mais à la Dissertation de 1770 avec laquelle, comme on sait, l'*Esthétique* est d'accord pour l'essentiel, nous lisons : « Conceptus uterque procul dubio *acquisitus* est, non a sensu quidem objectorum abstractus..., seb ab ipsa mentis actione, secundum perpetuas leges sensa sua coordinante... » (§ 15 fin). — Et rappelons-nous que vingt ans plus tard, dans cet écrit contre Eberhard que nous avons analysé, Kant, mis en demeure par son adversaire de préciser sa doctrine sur ce point important, et par conséquent pesant certainement chaque parole, n'hésitait pas à répéter dans ses termes essentiels les déclarations de la Dissertation : « La *Critique* n'admet absolument aucune représentation innée ; absolument toutes, qu'elles appartiennent

à l'intuition ou aux concepts d'entendement, elle les considère comme *acquises* [1].... » Affirmations saisissantes, qui, considérées isolément, ne paraissent laisser place à aucune hésitation et à aucune ambiguïté ; qui, rapprochées de la théorie de l'apriorité des formes, autorisent de cette théorie les interprétations les plus éloignées de celle qui venait d'abord très naturellement à l'esprit.

La lecture des principaux travaux suscités par le chef-d'œuvre de Kant simplifie-t-elle du moins la tâche de celui qui cherche à résoudre ce problème ? Nous ne répondrons que par ce fait : Helmholtz, dans son *Optique physiologique*, n'hésite pas à déclarer Kant nativiste, Riehl, dans son *Criticisme philosophique*, affirme avec une égale conviction que l'auteur de la *Critique* est empiriste.

Contradiction apparente dans l'œuvre même de Kant, contradiction évidente entre les interprètes les plus qualifiés, tel le problème se présente à nous. Limitons-le autant que possible.

Il s'agit d'établir le sens précis de la théorie de l'apriorité de l'espace et du temps chez Kant et notamment dans l'*Esthétique transcendentale*. Cela exige la détermination de la valeur que prennent dans l'*Esthétique* d'une part les concepts d'*espace* et de *temps*, d'autre part celui d'*a priori*.

Il est certain en effet que si l'*a priori* dont il est question dans l'*Esthétique* n'est pas pris dans le sens psychologique et n'implique nullement innéité des notions étu-

1. « Mais il existe aussi », continue Kant, « une acquisition originaire (comme disent les professeurs de droit naturel) ; par conséquent on acquiert même ce qui n'existait encore nullement auparavant, et n'a donc appartenu à aucune chose avant cette action. C'est le cas, comme l'affirme la *Critique*, d'abord, de la forme des choses dans l'espace et dans le temps, en second lieu, de l'unité synthétique du divers dans les concepts ; car notre faculté de connaissance ne reçoit aucun de ces deux éléments des objets, en tant que donné dans ces objets en soi, mais elle les réalise a priori par elle-même. Il faut cependant que cela ait un fondement dans le sujet, fondement qui rend possible que les représentations imaginées naissent ainsi et non autrement, et de plus, peuvent se rapporter à des objets qui ne sont pas encore donnés, et ce fondement du moins est *inné*. » (68 [37-38]).

diées, les textes de la Dissertation et du traité contre Eberhard sont conciliables avec les démonstrations de l'*Esthétique*. — Mais il pourrait se faire aussi que l'*a priori* de l'*Esthétique* impliquât innéité et qu'il n'y eût pas cependant de contradiction chez Kant. Supposons en effet que Kant considère parfois, mais non toujours, l'espace et le temps comme des *représentations*. Il pourrait alors sans contradiction démontrer que l'espace et le temps, pris en un certain sens, sont *a priori* (*Esthétique transcendentale*) et même innés, — que cependant les concepts d'espace et de temps entendus comme représentations sont acquis (Dissertation), — et que d'ailleurs toute représentation est acquise (Écrit contre Eberhard).

Si au contraire, c'est bien toujours des mêmes notions d'espace et de temps qu'il est question, si en même temps, il est impossible de se faire de l'apriorité une idée indépendante de l'innéité, il sera inévitable de reconnaître une contradiction entre les assertions successives de Kant.

Mais, s'il nous paraît nécessaire de porter notre attention non moins sur la valeur des termes *espace* et *temps* que sur celle du terme *a priori*, ces deux problèmes sont trop liés pour que nous songions à les séparer et à les traiter successivement. Il est impossible en effet d'étudier l'un sans aboutir à l'autre. Supposons que l'espace et le temps ne soient nullement innés, mais seulement les conditions logiques de toute sensation (apriorité transcendentale), encore faudra-t-il que quelque chose se trouve dans l'esprit, grâce à quoi cette condition logique se trouve satisfaite quand, en fait, la connaissance réelle se constitue. Que sera ce quelque chose ? Les représentations achevées d'espace et de temps ? Un espace et un temps en puissance ? Une simple faculté de l'esprit de les imposer à la matière de la sensibilité ? Moins encore peut-être ? — De toute façon nous avons passé insensiblement du problème de la nature de l'*a priori* à celui de la nature ori-

ginaire de l'*espace* et du *temps*. — De même, si nous commencions par nous demander ce que sont l'espace et le temps dans l'*Esthétique transcendentale*, comme c'est évidemment de l'espace et du temps tels que les possède ou les constitue l'esprit qu'il s'agit, à mesure que le problème se poserait plus nettement, il se confondrait davantage avec celui-ci : qu'est-ce qu'il y a, en ce qui concerne nos représentations d'espace et de temps, d'*a priori* dans l'esprit ? — Ne tentons donc pas de simplification illusoire par un dédoublement factice du problème, et ne cherchons d'autre guide que l'ordre des textes.

A peine Kant a-t-il dans son *Esthétique* indiqué la nécessité de l'intuition et distingué dans le phénomène qui en est l'objet une forme et une matière, qu'il précise en ces termes la nature de ces deux éléments constitutifs du donné de la sensibilité : « Comme ce en quoi les sensations seules peuvent s'ordonner et revêtir une certaine forme ne peut être à son tour sensation, la matière de tout phénomène ne nous est bien donnée qu'a posteriori, mais il faut nécessairement que la forme de ce phénomène se trouve toute prête a priori dans l'esprit [1]... » Tel est le premier texte de l'*Esthétique* où se trouve affirmé le caractère *a priori* de l'espace et du temps[2].

Kant poursuit ensuite le cours de ses définitions préliminaires; puis précise les divers problèmes qui se posent à propos des deux formes a priori de la sensibilité, dont

1. « A priori bereit liegen. » Kehrb. 49.

2. Ces notions il est vrai ne sont pas nommées ici, c'est seulement de la *forme* de la sensibilité qu'il s'agit, mais on sait que les « Expositions » de l'*Esthétique* consistent à démontrer que cette forme a priori se réduit à l'espace et au temps et quelle en est la nature, si bien que toute recherche sur l'apriorité de l'espace et du temps se confond avec la recherche de l'apriorité de cette forme de la sensibilité, et le texte que nous venons de lire revient à dire que l'espace et le temps sont tout prêts a priori dans l'esprit : « Dans cette recherche [qui constitue l'*Esthétique transcendentale*] » écrit Kant, « nous trouverons qu'il y a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principes de la connaissance a priori, à savoir l'espace et le temps. » Kehrb. 50.

l'*Esthétique transcendentale* est l'étude, l'espace et le temps ; et il arrive à l'*exposition métaphysique du concept d'espace.* Les deux premiers arguments de cette célèbre exposition ont précisément pour objet de démontrer l'apriorité de l'espace, et constituent par conséquent, avec les arguments correspondants de l'*exposition métaphysique du temps*, les textes fondamentaux concernant le problème qui nous occupe actuellement [1].

Il faut y joindre cependant les deux *expositions trans-*

1. « L'espace » expose le premier argument « n'est pas un concept empirique, qui soit dérivé d'expériences extérieures. Car pour que certaines sensations soient rapportées à quelque chose hors de moi (c'est-à-dire dans un lieu de l'espace autre que celui où je me trouve), de même, pour que je puisse me les représenter comme en dehors et à côté les unes des autres, par conséquent non seulement comme différentes, mais comme occupant des lieux différents, il faut nécessairement que la représentation d'espace en constitue déjà le fondement. Donc la représentation d'espace ne peut pas être tirée par l'expérience des rapports des phénomènes extérieurs, mais cette expérience externe n'est elle-même possible que grâce à la représentation. »

Le second argument est très voisin du premier, encore qu'il ne se confonde nullement avec lui : « L'espace » reprend Kant, « est une représentation nécessaire, a priori, qui constitue le fondement de toutes les intuitions externes. On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, bien qu'on puisse fort bien penser qu'il n'y ait pas d'objets qui s'y trouvent. L'espace est donc considéré comme la condition de la possibilité des phénomènes et non comme une détermination dépendant d'eux, et il est une représentation a priori qui, d'une manière nécessaire, constitue le fondement des phénomènes extérieurs. » Kehrb. 51, 52.

Voici maintenant les arguments correspondants de l'exposition métaphysique du temps :

1) « Le temps n'est pas un concept empirique qui soit dérivé d'une expérience quelconque. Car la simultanéité ou la succession n'entreraient pas elles-mêmes dans la perception, si la représentation de temps n'en constituait le fondement a priori. Ce n'est qu'en admettant cette hypothèse que l'on peut se représenter que quelque chose se produise dans le même temps qu'autre chose ou que les deux choses se produisent dans des temps différents (l'une après l'autre). »

2) « Le temps est une représentation nécessaire, qui constitue un fondement de toutes les intuitions. On ne peut, au regard des phénomènes en général, supprimer le temps lui-même, bien que l'on puisse fort bien extraire les phénomènes du temps. Le temps est donc donné a priori. En lui seul est possible toute réalité des phénomènes. Ceux-ci peuvent disparaître tous ensemble, mais le temps même (comme condition universelle de leur possibilité) ne peut être supprimé. » Kehrb. 58.

cendentales, en tant qu'elles confirment ce caractère *non-empirique* des deux notions par la constatation de l'existence, et a fortiori de la possibilité, d'une part de la géométrie, d'autre part des axiomes a priori relatifs au temps (il n'a qu'une dimension, etc.) et des concepts de changement et de mouvement. — Ces expositions transcendentales sont tout à fait décisives pour mettre en lumière le caractère *intuitif* de ces notions qui conditionnent la mathématique, — et nous montrerons cela en son temps, — mais elles en prouvent déjà *l'apriorité*. Du moment qu'il existe une mathématique constituée de propositions nécessaires, ce que personne ne songeait alors à contester, et synthétiques, ce que Kant pensait avoir suffisamment démontré, il faut que l'espace et le temps, dans lesquels sont données la géométrie et l'arithmétique, soient a priori.

Il s'agit maintenant d'interpréter ces textes, en faisant appel bien entendu aux autres passages kantiens qui, bien que ne se rapportant pas directement à notre problème, peuvent nous aider à l'élucider. Même dans ces conditions il faut avouer que ce n'est pas chose facile.

L'interprétation la plus naturelle de l'apriorité de l'espace et du temps, c'est celle qui fait de ces éléments de la connaissance des données *antérieures à toute expérience* et par conséquent indépendantes de la sensation C'est ce qu'on appelle couramment *l'interprétation psychologique*. — Le problème qu'elle paraît résoudre est en effet celui de l'origine des notions d'espace et de temps : D'où arrivent dans l'esprit ces éléments constitutifs de notre connaissance sensible, et comment s'y forment-ils ? La théorie de l'*a priori* ainsi comprise se confond avec la célèbre théorie de l'*innéité*.

Il est certain que les textes auxquels nous venons de nous référer suggèrent tout d'abord cette interprétation.

« La matière de tout phénomène est donnée a posteriori, la forme doit nécessairement se trouver toute prête a priori dans l'esprit. » — « L'espace n'est pas un concept empirique dérivé d'expériences extérieures... La représentation d'espace ne peut pas être tirée par l'expérience des rapports des phénomènes extérieurs. » — « Le temps n'est pas un concept empirique. » Qu'est-ce à dire sinon que, lorsque l'objet de connaissance, le phénomène, se constitue pour nous, l'espace et le temps font partie non de ce qui vient du dehors prendre forme dans l'esprit (le divers de l'expérience), mais de l'esprit qui donne sa forme à ce divers. Deux termes sont, dès le début de l'*Esthétique transcendentale*, en présence : l'esprit en tant que faculté de représentation [1], élément actif de la sensibilité, — et l'apport du dehors, l'élément empirique [2] que l'esprit *reçoit*. La thèse fondamentale de *l'Esthétique* n'est-elle pas de démontrer que c'est du côté esprit, et non du côté apport expérimental que se trouvent l'espace et le temps ?

Les preuves proposées dans les deux premiers arguments relatifs à l'espace, et dans les deux premiers arguments relatifs au temps, de ce caractère *non empirique* des deux notions ne paraissent nullement inconciliables avec cette interprétation psychologique. « Pour que certaines sensations soient rapportées à quelque chose hors de moi... il faut que la représentation d'espace en constitue déjà le fondement. » — « On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, bien qu'on puisse fort bien penser qu'il n'y ait pas d'objets qui s'y

1. « *Vorstellungsfähigkeit.* » Voir les deux premiers alinéas de l'*Esthétique*. Kehrb. 48.

2. Il est très embarrassant pour Kant, au début de son œuvre, de désigner cet élément de la connaissance étranger à l'esprit. Il ne faut pas perdre de vue que l'*objet*, dont il est parlé plusieurs fois dès la première page de l'*Esthétique*, est déjà le produit de la collaboration de l'esprit et de ce qui est hors de l'esprit. Une *chose*, par le fait qu'elle est *donnée* à l'esprit, devient un *objet*, et ce sont précisément les conditions de cette objectivation de la chose que Kant va étudier dans l'*Esthétique transcendentale*.

trouvent. » — « La simultanéité ou la succession n'entreraient pas elles-mêmes dans la perception si la représentation de temps n'en constituait pas le fondement *a priori.* » — « On ne peut, au regard des phénomènes, supprimer le temps, bien que l'on puisse fort bien extraire les phénomènes du temps. » — Ne doit-on pas comprendre : bien loin que la naissance dans notre esprit des idées d'espace et de temps s'explique par notre connaissance des objets temporels et spatiaux, bien loin que l'espace et le temps se trouvent ainsi extraits de données empiriques, ces données empiriques ne peuvent elles-mêmes se constituer que si les représentations d'espace et de temps existent préalablement dans l'esprit ? « Constituer le fondement » signifierait fournir un élément fondamental de la constitution de la représentation étudiée. Il faut que ce *fondement* se trouve dans l'esprit *avant* toute expérience, car sans ce fondement nulle expérience n'est possible. L'esprit peut d'ailleurs faire abstraction de tout l'apport expérimental, les objets qui se trouvent dans l'espace, les phénomènes qui se succèdent dans le temps, sans renoncer pour cela à ces notions qui étaient primitivement en lui, l'espace et le temps ; il ne peut au contraire *se représenter qu'il n'y ait pas d'espace* ou *supprimer le temps* parce que l'espace et le temps, c'est lui-même.

Cette interprétation conduit à se demander ce que sont cet espace et ce temps qui résident dans l'esprit avant toute expérience, sous quelle forme ils sont originairement partie constitutive de l'esprit. A s'en tenir à l'*Esthétique transcendentale*, on serait bien porté à admettre que les *représentations* d'espace et de temps sont elles-mêmes données à l'esprit avant l'expérience. « La forme du phénomène doit nécessairement se trouver toute prête a priori dans l'esprit » a dit Kant. Cela ne signifie-t-il pas que l'espace et le temps sont des formes achevées, des réceptacles tout *prêts* d'avance à recevoir la matière de la sensibilité ? — « Il faut nécessairement » reprend-il dans le

premier argument relatif à l'espace « que la *représentation* d'espace en constitue déjà le fondement... L'expérience externe n'est possible que grâce à cette *représentation* ». Même terme, qui semble si explicite, dans le second argument relatif à l'espace et dans les deux arguments correspondants relatifs au temps. — De plus les derniers arguments des deux *expositions métaphysiques* vont établir que ces données a priori que nous appelons l'espace et le temps sont non des concepts mais des *intuitions*[1], et enfin les *expositions transcendentales* montrent également que certaines connaissances apodictiques que nous possédons a priori ne seraient pas possibles si l'espace et le temps n'étaient pas des données non seulement a priori mais encore intuitives.

Ce n'est donc pas un texte unique, où aurait pu se glisser une impropriété d'expression, qui semble autoriser cette interprétation de la pensée kantienne : les *représentations* d'espace et de temps se trouvent a priori dans l'esprit; c'est l'ensemble de l'*Esthétique transcendentale*. Il y a là un fait difficile à contester, et dont il faut se garder de diminuer l'importance, quelque difficulté qu'il fasse naître. Si on ajoute à cela que rien dans l'*Esthétique* ne paraît faire obstacle à l'interprétation psychologique de l'*a priori*, dont nous venons de préciser le sens, il faut conclure que, pour l'historien qui n'éclairerait pas le sens de l'*Esthétique* par la suite de la *Critique de la raison pure* et par les ouvrages de 1770 et de 1790, Kant semblerait bien avoir fait de l'espace et du temps des données *innées à l'esprit en tant que représentations intuitives achevées*. — Cependant il est extrêmement probable que cette interprétation serait inexacte.

1. Qu'on ne nous accuse pas de mêler ici les deux problèmes de l'apriorité et de l'intuitivité. Nous ne parlons du caractère intuitif de l'espace et du temps que pour y trouver l'indication du genre de notions dont Kant entend prouver l'apriorité. Si ces données a priori sont des intuitions, il semble impossible d'y voir de simples fonctions de spatialisation et de temporalisation, ou quoi que ce soit d'analogue.

Qu'est-ce donc qui autorise un tel jugement? Ce n'est pas l'existence, considérée isolément, des textes de 1770 et de 1790 où Kant déclare formellement que ces représentations sont *acquises*. L'opposition de textes d'époques différentes peut toujours s'expliquer par des variations, — qui seraient ici, il est vrai, assez surprenantes, — de la pensée de l'auteur.

Mais d'une part, cette interprétation est inconciliable avec d'autres textes de la *Critique*. En second lieu, déjà en 1770, et à côté de la célèbre phrase qui rejette l'innéité de l'espace et du temps, dernier recours de la philosophie paresseuse [1], se trouvent les affirmations reproduites dans l'*Esthétique* : le concept d'espace n'est pas abstrait des sensations externes [2], — l'idée de temps ne naît pas des sens, mais est supposée par eux [3].

Or si l'on peut, à la rigueur, admettre que Kant ait abandonné en 1781 ses idées de 1770 pour y revenir vingt ans plus tard, il est impossible, lorsqu'il s'agit de propositions *de la même époque* et tirées *du même ouvrage*, de les considérer comme inconciliables. Si elles paraissent mal s'accorder, on ne peut qu'accuser Kant de défaillances d'expression, ou même d'élaboration insuffisante de sa pensée, et il faut bien chercher à les compléter les unes par les autres. Du moment que Kant a écrit dans sa Dissertation : les idées d'espace et de temps ne naissent pas des sensations; — mais aussi : ces idées sont sans aucun doute acquises; du moment que plus tard, dans l'œuvre même

1. Dissert., § 15.

2. « Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis; spatium sensibus hauriri non potest. » § 15 A.

3. « Idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus. Quæ enim in sensus incurrunt, utrum simul sint an post se invicem, nonnisi per ideam temporis repræsentari potest; neque successio gignit conceptum temporis, sed ad illum provocat. » § 14, 1. — Notons que Kant lui-même fait remarquer l'opposition apparente de son affirmation : l'espace et le temps sont acquis, avec l'apriorité qu'il vient de démontrer : « Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quæstio, utrum conceptus uterque sit connatus an acquisitus. *Posterius quidem per demonstrata jam videtur refutatum...* » § 15.

où il dit : « la forme du phénomène doit nécessairement se trouver toute prête a priori dans l'esprit », et : « il faut nécessairement que les représentations d'espace et de temps *constituent le fondement* des sensations » (textes de l'*Esthétique*), il écrit « Toute connaissance commence avec l'expérience » (début de l'Introduction de 1787), c'est qu'il n'y a pas incompatibilité pour lui entre *une certaine antériorité* de l'espace et du temps, même considérés comme représentations, par rapport aux sensations extérieures, et leur caractère de notions *acquises*. L'auteur de l'Écrit contre Eberhard ne dit rien de nouveau en déclarant : pas de représentations innées, toutes sont acquises, et en parlant d'une *acquisitio originaria*; il s'efforce seulement de ramener à l'unité d'une théorie conséquente avec elle-même des propositions trop séparées l'une de l'autre dans les œuvres antérieures, où elles paraissent se contredire plutôt que se compléter. Qu'il n'y ait pas une phrase, pas un mot dans toute l'*Esthétique transcendentale* pour déclarer que les représentations d'espace et de temps, fondement nécessaire des sensations, ne naissent cependant dans l'esprit qu'en même temps que l'expérience, c'est certes une grosse faute de Kant au point de vue de la clarté de l'exposition; mais ce n'est pas une raison pour oublier en lisant l'*Esthétique* les premiers mots de la *Critique*, dont après tout elle n'est qu'une partie, ni pour expliquer par des nécessités de polémique le rappel dans l'écrit contre Eberhard d'une des thèses essentielles de la philosophie criticiste.

Quand, à la lumière de ces textes de comparaison, on relit l'*Esthétique transcendentale*, on se rend compte que le sens en est moins certain et moins arrêté qu'il ne semblait au premier abord, et que chaque proposition est une donnée à interpréter.

L'espace et le temps, dit Kant, ne sont pas des représentations empiriques, dérivées d'expériences extérieures.

Certes ces mots peuvent s'accorder avec l'idée que ces représentations sont tout à fait indépendantes de l'expérience, et y préexistent, mais ils n'expriment pas nécessairement une thèse aussi absolue. Ils peuvent vouloir dire seulement que ce n'est pas dans l'expérience que ces représentations trouvent leur véritable et dernier fondement, — et elles pourraient alors dépendre dans une certaine mesure de l'expérience. Il ne serait donc nullement évident qu'elles pussent préexister à l'expérience. Or nous savons déjà que *toute connaissance commence avec l'expérience, en même temps qu'elle*, nous sommes donc conduits à admettre que ce n'est pas essentiellement un rapport *chronologique* qu'il s'agit d'exprimer ici.

Ce qui prouve, dit Kant, l'apriorité de l'espace et du temps, c'est que, pour qu'une expérience soit possible dans laquelle entrent et les rapports spatiaux, et la succession, et la simultanéité, il faut que *les représentations d'espace et de temps constituent le fondement a priori* de cette expérience. Mais même quand on constate que ce terme si fréquent chez Kant, *constituer le fondement*, est pour lui exactement synonyme de *être antérieur* ou encore *précéder*[1], cela ne résout pas la question de savoir si c'est d'une antériorité chronologique ou d'une autre antériorité qu'il s'agit. Prenons garde qu'en expliquant *constituer le fondement* par *précéder* ou par tout autre terme équivalent, on incline tout naturellement le lecteur vers l'interprétation chronologique parce que c'est ce sens qu'évoquent généralement

1. Vaihinger montre (*Comm.* II, 167) que non seulement un grand nombre de commentateurs, mais Kant lui-même emploient indifféremment les expressions *constituer le fondement* (*zum Grunde liegen*) et *précéder* (*vorhergehen, vorausgehen*). — Les intuitions pures, écrit Kant (*Prol.*, § 10), qui *constituent le fondement* des intuitions empiriques, sont de simples formes de notre sensibilité qui doivent *précéder* toute intuition empirique, c'est-à-dire la perception d'objets réels. — Même formule dans la célèbre *Réflexion*, II, 336 « L'espace *précède*-t-il les choses ? Oui, car la loi de leur coordination précède les choses et en constitue le fondement. » Vaihinger cite encore la *Réflex.* 348 : « L'espace *précède* les choses » (*geht vor den Dingen vorher*) etc., les *Réflex.* 350 et 1423, et la proposition XXI, 353 de l'ouvrage posthume.

les mots *antérieur* et *précéder*. Mais ces mots ont besoin eux-mêmes d'être interprétés avec beaucoup de prudence dans le texte kantien. Or si l'on part de ces expressions comme de données d'un sens problématique, *si c'est elles que l'on essaye d'expliquer en recourant à leur équivalent « constituer le fondement »*, ce sont les citations sur lesquelles l'interprétation psychologique prend son point d'appui qui risquent à leur tour de recevoir un sens nouveau et assez inattendu.

Il n'est pas jusqu'à la fameuse expression « la forme toute prête a priori dans l'esprit » qui ne tolère, si elle ne s'y prête, les interprétations les plus opposées. Dans le développement de son *Commentaire* où Vaihinger s'élève avec force contre les interprétations *transcendentales* de cette phrase, qui lui semblent forcées et arbitraires, il reconnaît lui-même « qu'il ne faudrait pas vouloir trop tirer parti de cette expression. Cette forme toute prête peut être en acte, mais aussi peut être en puissance [1]. »

Ainsi donc, si convaincu que l'on soit que nul texte ne doit prévaloir contre ceux de l'*Esthétique*, on ne peut tirer de ces formules qui devraient être définitives une doctrine certaine, parce que chaque terme peut être expliqué dans des sens très divergents. A une lecture rapide et superficielle, l'*Esthétique transcendentale* peut paraître claire ; lorsqu'on la relit avec la préoccupation exclusive de ces problèmes historiques importants : y a-t-il pour Kant antériorité *chronologique* de l'espace et du temps par rapport aux représentations empiriques ? dans quelle mesure sont *achevées* ces représentations a priori d'espace et de temps sans lesquelles il n'y a pas d'expérience possible? il faut reconnaître qu'elle ne suffit pas à départager les interprètes de Kant, qu'elle fournit, bien plutôt qu'une solution, une simple donnée du problème, et encore une donnée assez imprécise.

1. *Commentar*, II, 82.

Dans ces conditions, on comprend comment a pu prendre naissance une interprétation de l'apriorité kantienne tout à fait différente de celle qui, au premier abord, semble la seule possible. Si cette interprétation *transcendentale* de l'*a priori* était nettement et certainement en contradiction avec le texte de l'*Esthétique*, elle serait par là même condamnée ; si au contraire elle est un moyen d'expliquer de graves obscurités de l'*Esthétique* et en même temps d'en faire comprendre l'accord avec le reste de l'œuvre criticiste, elle devient une sorte de clef d'une œuvre un peu trop mystérieuse.

Toute la *Critique de la raison pure* a pour but de distinguer nos jugements synthétiques légitimes de ceux qui sont illusoires parce que les conditions de la connaissance en mettent les objets au delà de nos prises. La *Critique* juge les sciences et justifie celles qui sont bien fondées. Nulle d'entre elles n'échappe donc à sa juridiction, pas plus celle que nous tirons de la réflexion sur notre vie intérieure que celle qui porte sur les objets d'expérience externe, pas plus la psychologie que la physique. Dès lors il ne semble pas qu'une notion doive avoir une sorte de prévalence sur une autre parce qu'elle est donnée immédiatement à l'esprit, parce qu'elle est antérieure à l'expérience externe, parce qu'elle est *innée*. Toutes sont soumises à la critique, et ce qui les légitime, ce n'est pas d'intervenir à tel ou tel moment dans la connaissance, d'être innées ou acquises, mais d'être un élément nécessaire de ce qui est pour nous la réalité. — C'est pour cela, et non par négligence, que dans la *Critique de la raison pure* il n'est pas question d'innéité [1]. De même que l'*Analytique* ne recherche pas si les catégories sont en fait innées à l'esprit, mais ce qui légitime leur application aux

1. « La détermination de l'inné sort d'une conception antécritique du problème de la théorie de la connaissance. » H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2e éd., 1885, p. 196.

objets d'expérience (*quid juris*)[1], l'*Esthétique* n'a pas à établir l'innéité de fait de l'espace et du temps, mais leur apriorité par rapport au donné de la connaissance, c'est-à-dire la nécessité de leur existence pour que ce donné soit possible[2]. L'*a priori* n'est donc pas ce qui précède l'expérience externe, — car la *Critique* ne recherche pas moins les conditions de validité de l'expérience interne que de l'expérience externe, — c'est ce sans quoi toute expérience est impossible pour l'esprit humain. L'apriorité ne constitue pas une antériorité chronologique, mais une antériorité logique, et ce n'est pas une méthode psychologique, mais une méthode transcendentale qui seule peut la révéler.

Telle est la théorie de l'a priori kantien à laquelle en Allemagne Aloys Riehl et Hermann Cohen[3], en France Émile Boutroux donnent l'appui de leur autorité d'historiens et de philosophes. Elle est extrêmement séduisante parce qu'elle semble apporter de la pensée de Kant une interprétation beaucoup plus profonde que celle qui vient d'abord à l'esprit, et plus en harmonie avec l'esprit général du kantisme; parce qu'elle semble aussi rendre conciliables des textes d'une même œuvre dont les uns semblaient constituer la négation des autres. — D'une part en

1. Kehrb. 103-104.

2. Les adversaires de l'interprétation transcendentale font volontiers valoir que la tâche assumée par Kant en ce qui concerne les catégories est différente de celle qu'il accomplit quand il traite de l'espace et du temps. Il ne faut pas oublier que c'est Kant lui-même qui rapproche ces notions au point de vue précisément de la nature de leur apriorité : « Nous avons désormais deux groupes de concepts de sortes tout à fait diverses, *qui se rapprochent pourtant en ceci que les uns et les autres se rapportent aux objets complètement a priori*, à savoir les concepts de l'espace et du temps, comme formes de la sensibilité, et les catégories comme concepts de l'entendement. Vouloir en tenter une déduction empirique serait un travail tout à fait vain, parce que le caractère distinctif de leur nature réside précisément en ce qu'ils se rapportent à leurs objets sans avoir rien tiré de l'expérience pour se les représenter. » Kehrb. 104.

3. H. Cohen : *Kants Theorie der Erfahrung*, 1871, 2e éd., 1885. — Riehl : *Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, 1876.

effet, on comprend beaucoup mieux la raison d'être de l'*Esthétique transcendentale* conçue comme un effort purement critique pour dégager les conditions de l'existence d'un donné de l'expérience (sur lequel l'entendement puisse exercer sa fonction d'unification) que si elle doit être une réédition des vues de Leibniz sur l'innéité de l'*intellectus ipse* et des fonctions que l'expérience lui donnera l'occasion d'exercer. D'autre part il ne semble plus y avoir de conflit nécessaire entre l'affirmation que toutes les représentations, même celles d'espace et de temps, sont acquises, et l'apriorité des notions d'espace et de temps, si l'apriorité n'est plus qu'une antériorité logique, de condition à conditionné.

Cependant cette interprétation est bien éloignée d'avoir réuni tous les suffrages et fait cesser les controverses sur le sens de l'a priori kantien et par conséquent de l'*Esthétique transcendentale*. Un grand nombre de commentateurs et d'historiens [1] se considèrent comme liés par la précision des textes de l'*Esthétique*, qui présentent les formes de la sensibilité comme *toutes prêtes a priori dans l'esprit*, et affirment si souvent que l'espace et le temps *précèdent* l'expérience sans spécifier une seule fois que cette antériorité ne soit que logique. Vaihinger au premier rang, le consciencieux et pénétrant commentateur de la *Critique*, se refuse à chercher une solution trop facile de tant de difficultés dans une théorie qui, selon lui, omet les textes gênants ou les sollicite. L'auteur du *Commentaire* pense que seul le désir d'effacer du kantisme toute contradiction interne empêche les partisans de l'interprétation transcendentale de voir dans l'*Esthétique* la thèse de l'innéité de l'espace, qui cependant s'y trouve; et ce serait le désir de rendre le kantisme compatible avec les progrès de la psychologie empirique qui les conduirait à nier même

1. Signalons particulièrement, en dehors de Vaihinger, Liebmann : *Analysis der Wirklichkeit*, 1876, et Volkelt : *Kants Erkenntnisstheorie nach ihren Grundprincipien analysirt*, 1879.

que Kant pût admettre l'innéité d'une *disposition* à constituer l'espace[1]. Leur interprétation transcendentale de l'a priori « peut fort bien se concilier, cela est vrai, avec la théorie empirique de l'espace, mais malheureusement elle ne peut se concilier avec la véritable théorie de Kant ; elle la spiritualise, mais du même coup elle la volatilise complètement. Ainsi, tandis que plus haut nous n'avions à subir qu'une contradiction *chez* Kant, cette moderne interprétation tombe en une évidente contradiction *avec* Kant[2]. »

Ainsi Vaihinger condamne l'interprétation transcendentale en tant qu'elle s'applique à l'*Esthétique*, et, quelle que soit la partie de l'œuvre criticiste à laquelle elle s'applique, en tant qu'elle proscrit l'innéité d'un *fondement* de l'espace et du temps. Sur quoi se fonde cette condamnation ? — D'abord sur le célèbre texte déjà cité par nous, *la forme de la sensibilité se trouve toute prête a priori dans l'esprit* : Vaihinger paraît juger assez arbitraire de le prendre en un sens métaphorique[3] ; — ensuite sur un certain

1. Voici le texte de Vaihinger : « Que Kant se soit contredit dans ses assertions lorsque dans l'écrit contre Eberhard il ne reconnaît comme innée que la prédisposition à l'espace, et non la représentation d'espace même, comme c'est pourtant le cas dans l'Esthétique, ils ne veulent pas en entendre parler ; Kant n'aurait jamais pensé à des formes achevées, mais toujours à une simple disposition à les constituer. Mais même cette disposition positive à former l'espace est gênante pour les Kantiens plus avancés, depuis que la psychologie empirique moderne ne veut même plus laisser subsister une telle disposition, mais veut expliquer le spatial d'une façon ou d'une autre par les seules sensations comme telles. Cette théorie dite empiristique de l'espace a été proposée, sous des formes très diverses il est vrai, par Herbart, Bain, Wundt. C'est cette théorie que cherchent à rejoindre ces libres Kantiens. Que par là ils abandonnent ce qui est spécifiquement kantien, ils ne veulent pas non plus en convenir, car ils donnent à l'a priori un tout autre sens. Ce serait un contresens complet sur l'a priori, causé il est vrai par une expression imprudente de Kant, que de l'interpréter *psychologiquement*... » *Commentar*, II, 96.

2. *Commentar*, II, 96.

3. Aussi bien au point de vue de la nature de la forme ici considérée (Riehl conteste qu'on soit obligé d'y voir une forme *achevée*) qu'au point de vue du genre d'apriorité de cette forme. Voir le *Commentar*, pp. 84, 85. — Riehl, invoquant l'autorité d'un passage de la *Dialectique*

nombre de textes, qu'il prend soin de réunir [1], où Kant répète sous des formes diverses que *l'intuition pure a priori se trouve dans l'esprit même sans un objet réel des sens*, et où reviennent sans cesse, pour exprimer le rapport de la forme à l'objet, les mots *vor*, *vorher*, *ehe* ; — enfin sur la constante affirmation par Kant de l'innéité d'un fondement de nos représentations spatiale et temporelle. — Vaihinger ne se refuse pas le plaisir de montrer que Cohen et Riehl sont obligés eux-mêmes, par la force des textes, de revenir à l'inné au moment où ils le répudient [2], et il conclut à la *parenté incontestable* de l'inné et de l'*a priori* dans l'*Esthétique* — quelque idée nouvelle que doive ensuite introduire dans la *Critique* l'*Analytique transcendentale.*

Que penser de cette grave controverse ? Pour notre part, la *contradiction avec Kant* de l'interprétation transcendentale ne nous apparaît pas aussi évidente qu'à Vaihinger. Certes Riehl se laisse entraîner bien au delà de ce qu'on peut lui accorder, au delà aussi de ce qu'exige sa thèse essentielle, lorsqu'il affirme que les intuitions pures (et aussi les catégories) ne sont innées pas même sous la forme de dispositions ou de tendances [3]. Mais ce n'est pas à dire que l'apriorité dont la *Critique* tente la démonstration soit, même dans l'*Esthétique*, équivalente à l'innéité. Nous avons dit déjà avec quelle prudence nous croyons qu'on doit user de termes comme *précéder*, *avant*, *antérieur*, pour établir une interprétation de la théorie kantienne, puisque

(*Antinomie*, rem. sur la 1re antithèse, Kehrb. 357, note) reproche à Herbart d'avoir fait dire à Kant que le vide précède le plein, et qu'il y a dans l'esprit un réceptacle vide infini, tout prêt à recevoir les choses. Selon Vaihinger, Kant le dit en effet ici ; et s'il dit le contraire ailleurs, comme cela est en effet, on ne peut en tirer qu'une conclusion, c'est qu'il se contredit.

1. *Commentar*, pp. 86, 87. Vaihinger résume lui-même la p. 87 par ces mots : « *A priori* signifie ici *antériorité chronologique* et *existence actuelle.* »

2. Voir *Commentar*, II, 97 et 99.

3. *Der philosophische Kriticismus*, I, 280.

c'est le sens même de ces termes qui est en discussion. Il ne nous semble donc pas qu'on puisse tirer tout le parti que croit Vaihinger d'expressions comme celle-ci : « Cette intuition doit nécessairement se trouver en nous *a priori*, c'est-à-dire *avant* toute perception d'un objet, par conséquent être une intuition pure, non empirique [1]. » Ce passage est peut-être très significatif au point de vue de la *nature intuitive* des formes de la sensibilité ; mais, bien loin qu'il puisse éclairer le sens de l'a priori kantien, c'est l'interprétation de ce concept si difficile à comprendre qui peut seule lui donner un sens précis. Les phrases où Kant déclare que l'intuition pure a priori trouve place dans l'esprit, même *sans objet réel*, ne sont pas à notre avis plus concluantes : elles s'expliquent aussi bien si Kant veut nous faire comprendre que c'est l'espace qui est la condition d'existence de l'expérience externe, et non l'expérience externe la condition d'existence de l'espace, que s'il songe au rapport chronologique des deux termes. Encore une fois donc, les textes de l'*Esthétique* non seulement ne permettent pas d'exclure l'interprétation transcendentale de l'a priori kantien, mais encore n'autorisent pas à affirmer que, dans l'*Esthétique* elle-même, ce soit du rapport chronologique de l'apparition de l'espace à celle de l'objet d'expérience dans l'esprit, c'est-à-dire du problème de l'*innéité*, que Kant se préoccupe.

Il y a plus : s'il est une partie de l'œuvre de Kant où l'interprétation transcendentale semble, sinon s'imposer à l'esprit, tout au moins se proposer comme une ressource particulièrement précieuse, c'est précisément l'*Esthétique*. C'est là en effet que les caractères *a priori* et *intuitif* de l'espace et du temps se trouvent constamment unis ; et du moment qu'il s'agit de l'apriorité d'intuitions (et nullement de prédispositions à en éprouver), il paraît bien diffi-

1. *Exposition transcendentale du concept d'espace.* Kehrb. 53. C'est un des passages que cite Vaihinger à la p. 86 de son *Commentar*.

cile d'interpréter la pensée de Kant dans le sens psychologique. Une donnée intuitive est en effet une de ces représentations dont Kant nie qu'elles puissent être innées; s'en tenir ici à l'innéité, ce serait donc lui attribuer non plus une de ces contradictions de pure forme, qui peut échapper à l'inadvertance d'un homme de génie aussi bien qu'à celle du premier venu, mais une contradiction fondamentale incompatible avec la valeur de son œuvre. Encore une fois, pour qu'on en arrivât là, il faudrait qu'on ne pût faire autrement, et nous avons vu que ce n'est pas le cas.

Mais d'autre part est-il certain que l'interprétation transcendentale de l'a priori doive exclure *toute idée d'innéité* de l'œuvre kantienne? Et, parce que l'interprétation transcendentale s'applique fort bien à l'apriorité des représentations d'espace et de temps, faut-il en conclure que Kant a pu se débarrasser de toute donnée innée à l'esprit? Non seulement nous ne le croyons pas, mais, selon nous, *il n'y a nulle contradiction entre l'interprétation transcendentale et une interprétation psychologique enfermée dans de justes limites.*

Certes, si l'une consistait à soutenir qu'il ne saurait selon Kant y avoir dans l'esprit *aucune* antériorité chronologique de l'espace et du temps, considérés sous quelque forme que ce soit, par rapport aux objets d'expérience, l'autre à montrer que Kant, dans l'*Esthétique*, travaille essentiellement à établir cette antériorité chronologique, il serait impossible de s'entendre. Mais lorsque certains historiens (Cohen par exemple) se laissent entraîner à la première affirmation, ce ne peut être, nous le savons, qu'au risque d'en atténuer bientôt eux-mêmes la portée. Quant à l'autre thèse extrême, qui rabaisserait l'*Esthétique* au rôle d'une démonstration de l'innéité de l'espace et du temps, le rapport de l'*Esthétique* à l'ensemble de la *Critique*, et d'autre part la nature des preuves apportées dans

les *expositions de l'espace et du temps*, interdisent de s'y tenir. — La logique de l'œuvre kantienne, la force des textes ont fatalement raison des interprétations unilatérales et intransigeantes. Cohen et Riehl ont beau rejeter d'abord presque avec mépris l'idée qu'*a priori* puisse signifier chez Kant donné dans l'esprit avant l'expérience; il faut qu'une certaine prédisposition réside dans l'esprit qui permette d'introduire ces notions dans ce qui deviendra l'expérience. Kant l'avait affirmé lui-même dans les passages les plus *empiristes* de son œuvre, et il n'y a pas de raisonnement qui puisse valoir contre la précision de ce texte : *Le premier fondement formel de la possibilité d'une intuition, spatiale par exemple, est seul* INNÉ, *et non la représentation spatiale elle-même*[1].— Quant à Vaihinger, il nous semble bien que ce sont en grande partie les excès des fanatiques de l'interprétation transcendentale qui le conduisent par réaction à faire aussi grande la place de l'antériorité *chronologique* dans l'explication de l'*Esthétique*.

Nous voilà déjà en garde contre les excès dans un sens ou dans l'autre. Nous irons plus loin, et nous osons demander comment on pourrait soutenir que l'espace et le temps sont les conditions logiques de l'expérience sans admettre aussi que, si l'expérience se réalise, c'est que l'espace et le temps existaient, au moins virtuellement, avant ce moment. Cela ne veut pas dire évidemment que l'espace et le temps, éléments constitutifs de l'expérience, soient antérieurs chronologiquement *aux autres éléments constitutifs* de l'expérience, mais ces autres éléments, par définition, n'auraient pas suffi à la constituer (sans quoi l'espace et le temps ne seraient même plus *logiquement* antérieurs) : l'espace et le temps sont donc antérieurs au moins à ce tout, à cette combinaison d'éléments plus ou moins hétérogènes, que l'on appelle l'expérience. Or, où

1. Écrit contre Eberhard (68 [38]). Cf. plus haut, p. 204, note 1.

veut-on qu'ils préexistent sinon dans l'esprit, par rapport auquel seul l'objet d'expérience a une existence ?

L'espace et le temps, dit Hermann Cohen pour éliminer la question de l'innéité, sont les conditions formelles ou constitutives de l'expérience, mais non les conditions psychologiques de l'expérience en nous ; ce sont les principes logiques de l'expérience en elle-même. — Le fervent admirateur de Kant n'est-il pas ici entraîné hors du kantisme par son effort même pour en sauvegarder l'originalité ? Il n'y a pas d'autre expérience que l'expérience possible pour nous; ce qui en fait la valeur objective, c'est simplement le caractère universel de ses conditions d'existence. Si donc il y a, comme Kant l'admet sans d'ailleurs le prouver suffisamment, une *forme* distincte de la *matière* de la connaissance, cette forme ne saurait résider ailleurs que dans l'esprit connaissant, elle se confond avec l'esprit en tant qu'il est logiquement nécessaire à la connaissance. L'opposition entre les conditions de l'expérience *en soi* et les conditions psychologiques de l'expérience ne nous parait donc pas conforme à l'esprit du kantisme, parce qu'elle méconnaît la limitation du connaissable à ce qui subit les lois de la spontanéité de l'esprit.

D'ailleurs les passages de Kant que nous avons cités, et d'une façon générale tous ceux grâce auxquels on peut espérer comprendre comment se concilient pour lui l'apriorité et le caractère acquis de l'espace et du temps, impliquent, lorsqu'ils ne le déclarent pas expressément, que l'esprit porte en lui le germe de ce qui, au cours de l'expérience future, de l'expérience à constituer, deviendra l'élément spatial ou temporel de la représentation.

L'espace et le temps, d'après le passage même de la *Dissertation* que peuvent invoquer les partisans de l'interprétation empiriste [1], ne sont pas tirés des objets extérieurs ;

1. L'interprétation transcendentale, qui fait de Kant un empiriste en ce qui concerne la genèse des représentations.

ou du moins, s'ils en sont tirés, c'est grâce à l'action propre de l'esprit, conforme à des lois qui s'imposent ainsi à toute connaissance, non du fait de la matière de cette connaissance, mais du fait de la nature de l'esprit connaissant.

De même, si dans l'*Écrit contre Eberhard* il est question d'une acquisition, c'est une *acquisition originaire*, dont il est plus facile peut-être de comprendre ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est ; et ce qu'elle n'est pas, c'est une acquisition tirée du dehors, — de la matière de la connaissance, de la sensation. L'acquisition de l'espace et du temps se trouve être ainsi l'acquisition d'une chose que l'on possédait déjà, puisqu'on la tire de son propre fond, mais qu'on possédait sans le savoir. Cette possession antérieure à la connaissance n'était même pas vaine et inefficace : on en usait, et c'est de cet usage que naissait la représentation, point de départ de toute connaissance et à l'occasion de laquelle on prend conscience des notions d'espace et de temps[1].

Si l'espace et le temps sont impliqués dans les représentations, c'est donc parce que l'esprit les y a introduits. « Il en est ici » dira Kant dans l'*Analytique transcendentale* en parlant de la loi de causalité, « comme des autres représentations pures a priori (*par exemple l'espace et le temps*) : *nous ne pouvons les tirer de l'expérience comme concepts clairs que parce que nous les avions mises dans l'expérience*, et que c'est par elles que nous l'avions d'abord constituée[2] » (*zu Stande bringen*).

On ne peut donc guère contester que Kant ait conçu l'espace et le temps comme a priori même en ce sens que le *principe* de ce qu'il y a de spatial et de temporel dans la représentation se trouve dans l'esprit *avant* toute expérience. Cela n'infirme nullement l'assertion que les no-

1. Rappelons-nous cette proposition de la Dissertation (§ 14, 1) : *Neque successio gignit conceptum temporis, sed ad illum provocat.*
2. Kehrb., 186.

tions d'espace et de temps sont pour Kant des conditions *logiques* de ce fait que l'objet de représentation nous est donné ; bien au contraire. Les deux affirmations sont solidaires. — Ce qu'on peut se demander, c'est quelle est la nature de ce principe actif de la constitution de la représentation sensible, qui se manifeste dès qu'une matière convenable est fournie à l'esprit, et que l'esprit retrouve sous forme d'espace et de temps lorsqu'il dégage les *réquisits* logiques de la connaissance ainsi constituée. S'agit-il d'une forme au sens de réceptacle, d'une simple loi de connaissance, ou d'autre chose encore? C'est ce problème difficile entre tous, et auquel nous n'avons touché que dans la mesure où il est connexe du problème de l'apriorité, que nous sommes conduits à envisager maintenant directement et pour lui-même.

CHAPITRE II

INTUITIVITÉ DE L'ESPACE ET DU TEMPS

L'espace et le temps dont il est question dans l'*Esthétique transcendentale* sont des intuitions. En effet la deuxième partie de chacune des *expositions métaphysiques*, une partie importante des *expositions transcendentales* [1], sont spécialement consacrées à établir le caractère intuitif de ces deux notions. — En quel sens faut-il entendre cette nouvelle thèse, aussi considérable en elle-même que par ses conséquences, quels sont les arguments qui la fondent, et comment peut-elle s'accorder avec certains textes de Kant qui paraissent la contredire, tel est le problème qui va nous arrêter maintenant.

L'intuition s'oppose au concept. Il n'y a intuition que des choses concrètes, singulières. L'intuition en effet est une vue (des sens ou de l'esprit); or comment *verrait*-on

1. Exposition métaphysique : « L'espace n'est pas un concept discursif..., mais une intuition pure » (3ᵉ arg. relatif à l'espace, 4ᵉ de la 1ʳᵉ édit.), Kehrb., 52. — « Le temps », reprend symétriquement le 4ᵉ argument relatif à cette dernière notion, « n'est pas un concept discursif..., mais une forme pure de l'intuition sensible. » Kehrb., 59. — De même l'objet du 4ᵉ argument relatif à l'espace et de l'argument correspondant (le 5ᵉ) relatif au temps est de prouver que les caractères essentiels de l'espace et du temps sont incompatibles avec la nature du concept. Kehrb., 53 et 59. — Cf. plus bas, p. 231.

Exposition transcendentale : « Que doit donc être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance (synthétique et pourtant a priori) en soit possible ? Il doit originairement être une intuition, car... » Kehrb., 53. — Cf. plus bas, p. 236.

l'abstrait, le lien idéal élaboré par l'esprit, l'objet de pensée ? — Il n'y a de concept au contraire que des relations, que de cet universel qui est à la fois plus et moins que l'individuel et le réel, qui dépasse tout individu et ne se réalise cependant que par lui. Cet universel ne saurait être qu'un objet de la pensée, qui, pour l'élaborer, trouve une matière dans les données singulières de l'intuition. — Dire que l'espace et le temps sont des intuitions, c'est donc les arracher au domaine de la pensée pure, et les reconnaître comme éléments constitutifs du *donné* de la connaissance, et pour ce faire, les déclarer eux-mêmes l'un et l'autre des choses individuelles, des termes absolus. — On voit que c'est le grand problème sur lequel s'opposent irréductiblement Newton et Leibniz, et qui remplit la correspondance entre Leibniz et Clarke, que Kant retrouve ici et résout dans un sens aussi antileibnizien que possible[1].

Si l'espace et le temps sont des intuitions, ce ne sont pas pour Kant des intuitions quelconques, pareilles à n'importe quelle autre, ce sont en même temps les *formes a priori de toute intuition empirique*. Ces deux caractères, qu'on le remarque, ne s'impliquent nullement l'un l'autre, et l'on pourrait être tenté, à cause des difficultés que fait naître la théorie kantienne de l'apriorité d'*intuitions*, de s'attacher surtout, en étudiant l'espace et le temps kantiens, à cette définition de *formes* de l'intuition. C'est bien autre chose de voir dans l'espace et le temps des con-

1. On se rappelle que Leibniz avait pensé faire rentrer des entités vaines dans le néant en montrant que l'étendue et la durée ne sont que l'ordre des coexistences et des successions, l'espace et le temps que le lieu imaginaire de toutes les coexistences et successions possibles : pour lui les différences spatiales ou temporelles ne pouvaient être que l'expression de différences plus profondes et plus réelles. Mais nous avons vu aussi, en étudiant la vigoureuse attaque de Kant contre la philosophie leibnizienne, que cette interprétation audacieusement intellectualiste du sentiment et de la connaissance n'est à ses yeux qu'une erreur fondamentale, source de paradoxes impossibles à justifier (indiscernables, monadologie, etc.). Cf. plus haut pp. 24-59 et particul. 33-41.

ditions, même *formelles*, de l'intuition empirique ; ou de faire, de l'espace et du temps eux-mêmes, des intuitions même *pures*. Que la forme d'une intuition soit elle-même une intuition, cela peut faire l'objet de certaines réserves [1], qui ne sauraient se faire jour légitimement lorsqu'il s'agit de l'espace et du temps chez Kant, puisqu'il déclare à maintes reprises que l'espace et le temps *sont eux-mêmes les intuitions pures de la sensibilité* [2]. Ainsi paraît se trouver coupée la retraite vers les interprétations qui tendent à faire de l'espace et du temps kantiens de simples fonctions unificatrices, antérieures aux termes unifiés, et qui lèvent de la sorte, mais non sans rien sacri-

1. C'est ainsi que, parlant de la théorie de Kant elle-même, et malgré les textes que nous allons citer, H. Cohen écrit : « C'est l'acte même de l'intuition qui est appelé forme. »

2. D'abord dans le texte étudié p. 230. (Kehrb. 49), puis dans les 3e et 4e arguments (2e éd.) de *l'exposition métaphysique* de l'espace, dans *l'exposition transcendentale* de l'espace, dans le 5e argument de *l'exposition métaphysique* du temps (dans le 4e, Kant se sert successivement des deux termes : forme de l'intuition et intuition), dans *l'exposition transcendentale* du temps, etc. — D'ailleurs Kant prend soin, en 1787, dans son remaniement de la *déduction transcendentale des concepts purs de l'entendement*, de mettre en lumière la différence entre une *forme des intuitions* et une *intuition* : « Nous possédons dans les représentations d'espace et de temps des *formes* de l'intuition sensible a priori tant externe qu'interne, et la synthèse de l'appréhension du divers du phénomène doit toujours y être conforme, parce qu'elle ne peut se produire que d'après cette forme. Mais l'espace et le temps ne sont pas seulement représentés a priori comme *formes* de l'intuition sensible, mais comme étant eux-mêmes des *intuitions* (qui contiennent un divers), donc avec la détermination de *l'unité* de ce divers en elles. » Et se rendant compte que ces derniers mots ont besoin d'être expliqués, Kant ajoute en note : « L'espace, représenté comme *objet* (comme on a réellement besoin de le faire en géométrie), contient plus qu'une simple forme de l'intuition, à savoir la *réduction à l'unité* (Zusammenfassung) du divers, donné selon la forme de la sensibilité, en une représentation *intuitive*, si bien que la *forme de l'intuition* ne donne que le divers, mais *l'intuition formelle* l'unité de la représentation. » (B. 160. — Kehrb. 678. — Les mots soulignés le sont par Kant.) — On voit donc que, si l'espace et le temps n'étaient que des *formes* de l'intuition, et non des *intuitions*, l'unité qui existe déjà dans le *donné* de la connaissance sensible n'y serait pas possible, ou tout au moins ne s'expliquerait pas. On voit aussi qu'il est bien difficile d'admettre que Kant, sinon tout à fait par exception, se soit servi indifféremment de ces termes d'*intuitions* et de *formes de l'intuition*.

fier de leur côté, — bien des difficultés. Elles s'appuient d'ailleurs sur des textes trop nombreux et trop importants pour que nous songions à les passer sous silence, mais nous voulons d'abord essayer de comprendre la thèse de l'*Esthétique transcendentale*.

Avant d'arriver aux preuves proposées par Kant de l'intuitivité de l'espace et du temps, reportons-nous au texte du début de son œuvre où il introduit cette idée. — Nous avons déjà exposé comment, dès le premier paragraphe, il croit pouvoir dissocier dans le phénomène deux éléments constitutifs, une *matière*, fournie par la sensation, et une *forme en laquelle* (*worinnen*) les sensations s'ordonnent, et qui se trouve *toute prête a priori* (*a priori bereit liegt*) dans l'esprit [1]. C'est ici qu'il prend soin de préciser que *cette forme pure de la sensibilité sera nommée elle-même une intuition pure*. C'est donc ici qu'apparaît cette théorie d'une audace inouïe qui consiste à nier que l'espace et le temps soient des données empiriques, à nier non moins fermement que ce soient les produits d'une élaboration de l'esprit [2], à en faire par conséquent les objets d'un genre de connaissance nouveau, intermédiaire entre la connaissance empirique et la connaissance d'entendement, participant de l'apriorité et de la nécessité de cette dernière, du privilège de synthèse de l'autre, si bien que les sciences qui prennent leur point d'appui sur ces données singulières de l'esprit vont se trouver du coup légitimées.

De plus le procédé auquel il fait appel pour établir cette existence d'une intuition pure, élément intégrant de notre intuition des objets d'expérience, ne laisse guère place au doute sur la nature de ce qui préexiste ainsi à l'expérience : de la représentation d'un corps, dit-il, supprimons tout ce qu'en pense l'entendement et tout ce qui appartient à la

1. Kehrb. 49. — Cf. plus haut, p. 206.
2. « L'espace n'est pas un concept empirique. Il n'est pas non plus un concept rationnel. » *Réflex.*, II, 334.

sensation, quelque chose restera, l'étendue et la forme [1]. — L'étendue et la forme apparaissent ici comme des données concrètes, absolues [2], constituant une intuition primitive et originaire.

Qu'une telle conception appelle la discussion et nécessite des preuves, comment Kant l'ignorerait-il, ayant une si claire conscience de son antagonisme avec Leibniz ? Mais il pense pouvoir fournir de sa thèse une démonstration rigoureuse, tout à fait indépendante de la confirmation qu'en apporte plus tard l'étude des erreurs leibniziennes.

Ses preuves sont de deux sortes. Les unes résultent de l'examen des notions d'espace et de temps : ce sont les *arguments* [3] des deux *expositions métaphysiques* que nous indiquions au début de ce chapitre ; les autres, que l'on peut appeler preuves *transcendentales*, du nom des *expositions* qui en fournissent la principale, reposent sur le caractère synthétique des propositions apodictiques de la mathématique pure, sur la valeur d'application de ces propositions aux objets d'expérience, et sur l'existence de fait des figures symétriques.

Lorsque Kant examine l'espace et le temps abstraction faite des objets qui sont donnés en eux, le premier caractère qui lui paraît nous obliger à les considérer comme des intuitions, c'est qu'*ils sont seuls de leur espèce* [4] ; et que, lorsqu'on parle d'espaces ou de temps divers, ce sont sim-

1. Kehrb. 49. — Cf. le 2e argument de l'exposition métaphysique de l'espace : « On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace, encore qu'on puisse fort bien penser qu'il ne s'y trouve nul objet. » Kehrb. 51.

2. *Absolues* non pas naturellement par rapport à l'esprit, mais par rapport aux objets.

3. Ce terme est couramment employé par les commentateurs et historiens pour désigner les divers alinéas des *expositions métaphysiques*, numérotés par Kant, comme chacun sait, qui établissent successivement l'apriorité et l'intuitivité, ici de l'espace, là du temps.

4. L'expression est de Kant. Ouvrage posthume, XX, 110.

plement les parties d'un seul et même espace, les parties d'un seul et même temps auxquelles on fait allusion [1].

L'intuition, avons-nous dit, est la connaissance [2] d'une donnée singulière ; elle s'oppose par là au concept qui ramène une multiplicité à l'unité de la pensée. Si donc l'espace et le temps sont uniques, s'il n'existe pas, comme cela arrive pour tout concept, une multitude de termes singuliers répondant à la définition du genre (avec d'autres caractères en plus qui les distinguent), mais si l'espace et le temps sont eux-mêmes des termes simples, des individus [3], il semble que la cause soit entendue ; à la rigueur il ne serait pas même besoin de recourir à d'autres arguments. — Mais précisément n'existe-t-il pas une multiplicité de temps et d'espaces divers ? Il semble au premier abord qu'il y en ait un nombre infini. Lorsqu'on se représente le temps ou l'espace, n'est-ce pas un temps ou un espace déterminé que l'on se représente ? — La négation d'une telle assertion ne fait qu'un pour ainsi dire avec la preuve que Kant invoque ici, l'unicité de l'espace et du temps. Ces soi-disant espaces et temps multiples, ce sont tout simplement les *parties* de l'espace et du temps uniques ; le lien qui les unit n'est pas d'être subsumés sous un même concept, mais d'appartenir (au sens de faire partie) à un même individu.

Mais ce mot de *parties* lui-même est dangereux. Les parties ne sont-elles pas en un sens antérieures au tout ? Et si les espaces et les temps donnés à la conscience ne sont jamais que des espaces et des temps partiels ne peut-on

1. « D'abord on ne peut se représenter qu'un seul espace (einen einigen Raum), et lorsqu'on parle d'espaces multiples, on entend seulement sous ce nom des parties d'un seul et même espace unique » (3ᵉ argum. relatif à l'espace de la 2ᵉ édition. — Kehrb. 52). — « Des temps divers ne sont que des parties du même temps » (4ᵉ argum. relatif au temps. — Kehrb. 59).

2. Sensible ou intellectuelle ; seulement pour Kant l'intuition intellectuelle n'existe pas.

3. Analogues à tel homme qui s'appelle Socrate, et non à l'idée de l'homme, ou à l'homme en général.

pas en conclure que l'espace et le temps uniques, infinis, enfermant tout en eux sont des œuvres de l'esprit, fabriquées avec ces espaces et ces temps partiels pour matière ? — C'est au-devant de cette objection redoutable que va la deuxième preuve (ou si l'on préfère, la deuxième partie de la preuve) de l'intuitivité de l'espace [1] ; mais à cet examen si nécessaire des rapports des parties au tout dans la représentation d'espace rien ne correspond, nous ne savons trop pourquoi, dans la discussion relative au temps. L'argument, en ce qui concerne l'espace, consiste à soutenir que non seulement les parties de l'espace ne sauraient expliquer l'espace, mais il ne saurait exister de telles parties qu'à la condition qu'il y ait déjà un espace [2].

Il saute aux yeux que c'est le même raisonnement, *mutatis mutandis*, que dans le premier argument, celui qui établissait l'apriorité. — A ceux qui faisaient valoir que l'espace pourrait être tiré des expériences extérieures, Kant répondait : ces expériences *extérieures* ne sont possibles que grâce à l'espace; — à ceux qui objectent maintenant que l'espace pourrait être l'assemblage de ses parties, il répond : ces parties, avec quoi vous prétendez le faire, n'existent que par lui.

Ainsi se trouve établi définitivement le caractère unique de l'espace et du temps, qui en fait des intuitions. La partie des avant-derniers arguments qui appartient proprement à l'exposition métaphysique peut se résumer ainsi :

1. Deuxième partie de l'avant-dernier argument relatif à l'espace.

2. « Ces parties ne peuvent pas non plus préexister à l'espace unique et qui embrasse tout comme si elles en étaient les parties constitutives (dont il se pût constituer par leur assemblage), mais elles ne peuvent être pensées qu'en lui. Il est essentiellement un, le divers en lui, par conséquent aussi le concept universel d'espaces en général, repose uniquement sur des limitations » (Kehrb. 52). — « On ne peut se représenter des espaces », reprend Kant dans ses *Réflexions*, « qu'autant que de l'espace universel, on découpe (ausschneidet) quelque chose » (*Reflex.*, II, 348). — « Les espaces partiels », résume élégamment Vaihinger, « ne sont que des parties d'espace (Die Theilräume sind somit nichts Anderes als Raumtheile). *Commentar*, II, 216.

il n'y a qu'un espace, et cet espace est antérieur à ses parties. — Il n'y a qu'un temps.

On sait que Kant, même dans les expositions métaphysiques, ne crut pas devoir se contenter des preuves que nous venons d'indiquer de l'intuitivité de l'espace et du temps. Le dernier argument de chaque exposition métaphysique prétend établir, tout comme l'avant-dernier, ici que l'espace, là que le temps sont des intuitions et non des concepts. Non seulement c'est la même thèse qui est démontrée, mais encore c'est à la même méthode de démonstration qu'il est fait appel : Kant met en lumière des caractères de l'espace et du temps qui ne peuvent appartenir qu'à une intuition, et excluent par conséquent l'idée que l'espace et le temps puissent être des concepts. Mais les caractères choisis ne sont pas les mêmes, et c'est à cela que se réduit essentiellement la différence par laquelle les derniers arguments s'opposent aux avant-derniers [1]. Dans ceux-ci il s'agissait de l'unicité de l'espace et du temps et de l'antériorité de l'espace par rapport à ses parties; dans les derniers arguments, c'est à l'*infinité* de l'espace et du temps que Kant fait appel.

Seulement de cette même donnée, l'infinité, il tire un parti différent lorsqu'il traite de l'espace et lorsqu'il traite

1. On ne peut donc pas dire avec Vaihinger : « l'avant-dernier argument [relatif à l'espace] montrait que le concept possède des propriétés que la représentation spatiale ne possède pas, que par conséquent elle ne peut être un concept, tandis que le dernier argument montre que des particularités qui ne se trouvent que dans les intuitions, non dans les concepts, se trouvent dans l'espace, qu'il est donc une intuition » (*Commentar*, II, 237). Il est bien vrai évidemment qu'il est sous-entendu dans l'avant-dernier argument que le concept possède les caractères contradictoires de ceux que Kant croit reconnaître dans l'espace (caractère unique de l'espace, antériorité du tout aux parties); mais précisément parce que cela est sous-entendu, on peut dire que l'avant-dernier et le dernier argument sont construits sur un plan analogue : l'espace et le temps possèdent telle propriété (unicité ou infinité), donc ne peuvent être des concepts. — De plus on va voir que le dernier argument relatif au temps se fonde en réalité sur un des caractères qui servent à prouver l'intuitivité dans l'avant-dernier argument relatif à l'espace : l'antériorité du tout aux parties (V. p. 235).

du temps; il ne l'utilise même pas de la même façon dans le dernier argument relatif à l'espace de la première édition et dans le nouveau texte de 1787. — Dans la première rédaction, ce qui est invoqué pour prouver l'intuitivité, c'est l'infinité de la représentation d'espace au sens d'infinie grandeur. Un concept, se rapportant à une multitude de représentations individuelles, diverses en tout ce qui ne touche pas à leurs caractères génériques, n'a pas en lui-même de grandeur; il ne « détermine rien au point de vue de la grandeur ». Si donc l'espace était un concept, il n'aurait pas de grandeur, on pourrait dire qu'il y a de grands et de petits espaces, — et nous savons qu'on ne peut parler ainsi que de *parties d'espace*. L'espace sans épithète, l'espace unique a une grandeur, à savoir une grandeur infinie, parce qu'il est saisi par une intuition qui se poursuit à l'infini. — Dans la rédaction de 1787, c'est encore l'infinité qui prouve l'intuitivité, mais cette fois l'infinité des représentations partielles d'espace incluses dans l'espace total, dans l'espace unique. Un concept se rapporte bien à une multitude indéfinie d'objets individuels, mais on ne les trouve pas en lui, il ne se subdivise pas en eux, comme il arrive précisément pour l'espace. — Enfin dans le dernier argument relatif au temps, l'infinité n'est invoquée que pour prouver l'antériorité, dans la représentation de temps, du tout aux parties. Le nerf de l'argument est en réalité le même que dans l'avant-dernier argument relatif à l'espace; seulement ici, au lieu de faire appel directement à ce caractère qui classe, à ses yeux, le temps parmi les intuitions, Kant préfère n'y atteindre que par cet autre caractère, l'infinité, qui en est la conséquence immédiate, et à certains égards, la simple expression [1].

1. « L'infinité du temps signifie simplement que toute grandeur déterminée du temps n'est possible que par des limitations d'un temps unique en constituant le fondement. De là vient que la représentation originaire de temps doit nécessairement être donnée comme illimitée... » Kehrbach, 59. — Si en effet toute grandeur déterminée du temps n'est que la limitation d'un temps unique, il faut que ce temps unique soit lui-même indéterminé et par conséquent illimité.

Telles sont les preuves des expositions métaphysiques ; il nous reste maintenant à comprendre les expositions transcendentales et une preuve connexe omise dans la *Critique de la raison pure*, (la preuve par l'existence des figures symétriques), c'est-à-dire à voir le parti que tire Kant, pour déterminer la nature de l'espace et du temps, de l'existence incontestable de certaines connaissances synthétiques a priori [1].

L'existence d'une science mathématique constituée est un fait que Kant devait avoir continuellement présent a l'esprit pour trois raisons. D'abord les vérités mathématiques, qui forcent l'adhésion, qui ne risquent jamais d'exciter des protestations ou d'être accueillies avec scepticisme, offrent le contraste le plus saisissant avec les soidisant vérités métaphysiques qu'essayent d'imposer les dogmatiques [2]. Ce contraste fait nettement ressortir l'impérieuse nécessité d'une critique des métaphysiques existantes, et surtout des conditions dans lesquelles l'esprit aborde les problèmes métaphysiques. Il faut expliquer cette fortune si diverse des savants dans ces deux domaines. — Ensuite l'existence des mathématiques prouve par le fait qu'il y a des connaissances synthétiques a priori. Or ce problème : comment une synthèse est-elle possible sans recours à l'expérience est, comme chacun sait, le problème fondamental de la *Critique*. — Enfin, en découvrant, après Descartes [3] que les propositions mathé-

1. « J'entends par exposition transcendentale l'explication d'un concept [au sens général du mot] comme principe permettant de comprendre la possibilité d'autres connaissances *a priori.* » Kehrb. 53.

2. « S'il y avait réellement une métaphysique, qui pût se donner comme science, si l'on pouvait dire : voici la métaphysique, vous n'avez qu'à l'apprendre, et elle vous persuadera d'une façon irréfutable et immuable de sa vérité, cette question [la métaphysique est-elle possible] serait inutile... On ne peut pas montrer un seul livre, *comme on montre un Euclide*, et dire : voici la métaphysique, ici vous trouvez... » *Proleg.* Ed. Schulz, p. 46. — Cf. plus haut, pp. 79 et 81.

3. Sur le caractère synthétique du raisonnement mathématique chez Descartes, cf. Pierre Boutroux, in *Revue de Métaph. et de Morale*, sept. 1903, partic. pp. 574, 576, 578, et juill. 1905, pp. 624-5.

matiques sont synthétiques, il n'avait pas seulement déterminé les termes dans lesquels il allait aborder le problème de la *Critique*, mais encore il s'était donné une clef pour le résoudre au moins en partie, car il avait désormais le moyen de découvrir la véritable nature de l'espace, et par analogie, du temps : nous voilà revenus aux expositions transcendentales.

Ces expositions consistent simplement à remonter des mathématiques, telles qu'elles nous sont données, à l'espace, tel qu'il faut nécessairement le concevoir pour que ces mathématiques puissent exister; et à faire le même raisonnement pour le temps, en partant des concepts convenables[1]. Le caractère synthétique des propositions géométriques d'une part, l'existence du concept de changement et particulièrement de mouvement d'autre part, supposent l'intuitivité de l'espace et du temps[2]. — Nous

1. Cette régression du conditionné à la condition rompt donc l'exposition synthétique que nous présente la *Critique*. Pour ce motif, il paraissait s'imposer tout au moins qu'elle fût distinguée de l'*exposition métaphysique* ; mais Kant, à qui, dans la hâte de la rédaction, de nombreuses négligences de forme échappèrent, ne s'en avisa qu'en 1787. Encore ne prit-il pas soin de séparer dans la recherche des caractères du temps l'*exposition transcendentale* de l'*exposition métaphysique*, comme il le fit alors dans la recherche des caractères de l'espace, et laissa-t-il subsister, aussi bien dans l'*exposition métaphysique de l'espace* avant-dernier argument) que dans celle du temps (argum. correspondant) une considération d'ordre transcendental. Nous devons toutefois remarquer qu'à s'en tenir à la forme, cette considération est, dans l'avant-dernier argument de l'*exposition métaphysique de l'espace*, présentée synthétiquement : « *C'est ainsi également que* tous les principes géométriques, par exemple que dans un triangle la somme de deux côtés est plus grande que le troisième, ne sortent jamais des concepts généraux de ligne et de triangle, mais sont dérivés avec une certitude apodictique de l'intuition, et de l'intuition a priori. » Il en était d'ailleurs exactement de même dans la première rédaction de l'exposition transcendentale de l'espace (3e arg. de l'expos. métaph.) ; mais dans les deux cas le raisonnement est analytique dans l'esprit, car Kant est certain des conséquences (caractères apodictique et intuitif des mathématiques): et ce qu'il cherche au contraire à découvrir, ce sont les caractères de l'espace qui sont les principes de ces conséquences. — Quant au passage correspondant de l'avant-dernier argument de l'exposition métaphysique du temps, il est, dans la forme aussi bien que dans le fond, analytique.

2. Nous ne nous attachons naturellement ici qu'à la partie des *expo-*

n'avons pas pour le moment à rechercher si les propositions géométriques sont vraiment synthétiques, ni si, supposé qu'elles le soient, l'intuitivité de l'espace en résulte nécessairement, pas davantage à critiquer la valeur des conclusions tirées ici de l'existence du changement [1]; il s'agit simplement de déterminer ce qui, pour l'esprit de Kant, constitue les preuves de l'intuitivité. Or il a pris soin de rendre sa pensée, aussi bien dans l'*exposition transcendentale* de la deuxième édition que dans les *Prolégomènes* (§ 7) aussi claire que possible; et nous savons qu'à ses yeux, les conditions d'une *exposition transcendentale* correcte [2] se trouvent ici réalisées. Si l'espace est une intuition, et seulement dans ce cas, on peut comprendre l'existence d'une science, la géométrie, qui « détermine les propriétés de l'espace synthétiquement », « car d'un simple concept on ne peut tirer des propositions qui vont au delà du concept, ce qui arrive cependant en géométrie ». Kant a établi en effet au paragraphe 5 de l'*Introduction* de 1787 que *les jugements mathématiques sont tous synthétiques* [3], d'autre part nous savons qu'une représentation quelconque est ou intuitive ou conceptuelle : un espace conceptuel excluant les jugements synthétiques que la mathématique nous offre en fait, il faut que l'espace soit intuitif. Nous sommes dans les conditions prévues pour que le raisonnement soit valable : un des termes de l'alternative éliminé, l'autre s'impose.

Ainsi, en découvrant dans l'espace l'intuition pure qui

sitions transcendentales relative à l'intuitivité. Pour ce qui concerne l'apriorité, voir plus haut, p. 207. — Remarquons qu'il n'est pas question de l'intuitivité dans les quelques lignes qui, dans la 1re édition, font office d'*exposition transcendentale du concept de temps* (le 3e argument de l'*expos. métaph.*). C'est l'*exposition transcendentale* ajoutée dans la 2e édition qui fait appel à l'existence du concept de changement.

1. Cf. plus bas, p. 301.
2. *Kritik*. Kehrb. 53. — Cf. pp. 10 et 278.
3. C'est là que se trouvent les exemples : 7 + 5 = 12, et : la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre. Le passage est trop connu pour que nous insistions.

sert de fondement à la mathématique, nous expliquons du même coup la possibilité de ses jugements synthétiques a priori, — si bien que cette explication nécessaire nous impose, parce qu'elle la réclame, l'admission de l'intuition pure d'espace. — Raisonnement tout à fait analogue en ce qui concerne le temps, à cela près que ce sont ici le changement, le mouvement, et les propositions synthétiques a priori auxquelles ils donnent lieu, qui prennent la place des propositions synthétiques a priori de la géométrie [1]. Il n'y a pas d'ailleurs que la théorie du mouvement qui exige l'intuition du temps comme fondement, l'arithmétique est dans le même cas [2].

Comment se fait-il que Kant ne s'en soit pas tenu là? Lorsque nous le voyons poursuivre l'*exposition transcendentale*, et se demander « comment peut être inhérente à l'esprit une intuition externe qui préexiste aux objets extérieurs et en laquelle le concept de ces derniers puisse être déterminé a priori », faut-il penser, avec Vaihinger [3], que Kant aborde brusquement un nouveau problème, et nous propose des considérations « inattendues »?

Que nous arrivions ici à une idée nouvelle, c'est incontestable; mais pour notre part, bien loin qu'elle nous

1. «Si cette représentation (le temps) n'était pas une intuition (interne) a priori, nul concept, quel qu'il soit, ne pourrait rendre intelligible la possibilité d'un changement, c'est-à-dire d'une liaison de prédicats opposés contradictoirement en un seul et même objet (par ex. l'existence [d'une chose] en un lieu, et la non-existence de la même chose au même lieu). Ce n'est que dans le temps que peuvent se rencontrer en une chose deux déterminations opposées contradictoirement, à savoir l'une après l'autre. Ainsi notre concept de temps explique la possibilité d'autant de connaissances synthétiques a priori que la théorie universelle du mouvement, qui n'est pas peu féconde, en propose. » Kehrb. 59-60.

2. « La géométrie », résume Kant dans les *Prolégomènes* (§ 10) « suppose l'intuition pure d'espace comme fondement. L'arithmétique crée elle-même ses concepts de nombre par addition successive des unités dans le temps, mais c'est surtout la mécanique pure qui ne peut créer ses concepts de mouvement que grâce à la représentation de temps. »

3. *Commentar*, pp. 268-70.

paraisse inattendue, il nous semble qu'elle résulte tout naturellement et presque nécessairement des réflexions qui précèdent. Il n'y a pas, à nos yeux, discontinuité, coupure, entre les deux parties de l'*exposition transcendentale*, mais tout au contraire elles se complètent, elles constituent les deux moments d'une même thèse. Il nous semble en effet que Kant est bien plus préoccupé de préciser *par quelle sorte d'intuition* il vient de fonder la possibilité de la géométrie que d'en étudier l'*application aux objets d'expérience*. Il est vrai que l'un aboutit à l'autre, mais il faut se garder de prendre le point d'aboutissement pour le point de départ.

Que vient de démontrer Kant? Que pour comprendre la possibilité de connaissances synthétiques a priori, il faut recourir à une *intuition a priori*. Mais il lui est impossible de s'en tenir là, car on peut se demander s'il n'y a pas contradiction à parler d'une intuition a priori. *Intuition* signifie intuition d'un objet, on ne peut voir sans voir quelque chose. Comment donc concevoir une intuition qui ne comporte corrélativement nul objet d'expérience? L'espace est donné indépendamment de son contenu; ou tout au moins, ce qui se manifeste à nous en même temps que l'expérience, c'est un espace qui est un objet singulier, qui n'est pas élaboré par l'intelligence à la manière d'un concept, mais saisi directement par la sensibilité. Mais, si c'est là que nous conduisent l'*exposition métaphysique* et l'*exposition transcendentale* que nous venons de passer en revue, encore faut-il que cette conclusion puisse prendre un sens pour nous. On ne peut pas nous déclarer d'un espace vide, qui trop visiblement n'est pas perçu comme les autres *objets individuels*, qu'il est connu intuitivement, sans nous faire comprendre comment nous prenons l'intuition de ce vide; on ne peut pas oublier cette étrange particularité de cet objet d'intuition, à savoir que tous les autres objets d'intuition sont donnés en lui.

Il ne nous semble donc pas que Kant, ayant résolu un

premier problème — le double problème de la possibilité de la mathématique pure et de la nature de l'espace — se pose, simplement à cause de son importance, un *nouveau* problème : et la mathématique appliquée, comment est-elle possible? Nous croyons qu'*il n'a pas résolu le premier problème* tant qu'il n'a atteint qu'une *intuition externe* dont il ne saisit pas encore le rapport aux objets. Ce n'est pas le *problème de la mathématique appliquée* qui l'inquiète, mais le problème de la possibilité de cette *intuition pure a priori* (l'espace) dont il vient d'*exposer* la nature. Si la notion d'*objet* intervient, c'est parce qu'il n'y a pas d'intuition sans objet; et s'il est parfaitement exact que nous arrivons au problème de la mathématique appliquée, c'est parce que l'espace et les objets d'expérience ne constituent pas deux mondes étrangers l'un à l'autre, mais que l'espace nous est donné en même temps que les objets d'expérience et les contient, et que les objets d'expérience ont l'espace pour fondement.

Les deux textes où Kant poursuit ainsi cette recherche de la nature de l'intuition spatiale, celui de l'*Exposition transcendentale* et celui des *Prolégomènes* (§ 8), nous paraissent d'ailleurs mettre très clairement en lumière sa préoccupation et la nécessité du passage du caractère intuitif de l'espace au caractère formel de cette intuition et au caractère subjectif de cette forme intuitive : « La difficulté », disent les *Prolégomènes* [1], « semble, après ce pas, croître plutôt que diminuer. Car d'autant plus s'impose le problème : *comment est-il possible d'avoir l'intuition de quelque chose a priori?* L'intuition est une représentation qui devrait dépendre immédiatement de la présence de l'objet. Il semble donc impossible d'éprouver une intuition a priori *originaire*, parce que l'intuition devrait alors exister sans un objet présent ni auparavant ni actuellement, sur lequel elle pût s'appuyer, et ne pourrait donc pas être une intuition. »

1. Schulz, 59.

On voit que la démarche de la pensée de Kant est tout à fait la même que dans le texte de l'*exposition* qui nous a conduit à ces réflexions. Pour sortir de ces difficultés qu'il expose avec tant de force, l'auteur de la *Critique* ne peut recourir qu'au caractère formel de l'espace, *forme* de l'intuition externe, auquel il nous a déjà initié[1]. Mais pour comprendre ce caractère formel, il faut considérer l'espace comme purement subjectif, et c'est ainsi que ce passage de l'*Exposition transcendentale* constitue la transition entre les deux problèmes de l'intuitivité et de la subjectivité. Nous aurons donc à reprendre cette idée en tant qu'argument établissant le caractère subjectif de l'espace.[2]

Il nous paraît indispensable de joindre à la preuve transcendentale de l'intuitivité celle que Kant tire de l'existence de figures symétriques semblables et égales, et cependant *incongruentes*, c'est-à-dire ne pouvant pas coïncider. Telles sont, pour emprunter avec Kant un exemple à la vie courante, ma main ou mon oreille et leur image dans un miroir[3]. Il est vrai que les considérations de Kant sur ces figures sont à double portée, car c'est tantôt l'*intuitivité* de l'espace que son raisonnement vise à établir (Opuscule de 1768 et Dissertation), tantôt la *subjectivité* de ce même espace (*Prolégomènes* et *Premiers principes*). Mais cela ne nous dispense pas d'étudier ici le rôle que l'existence de ces figures a pu jouer dans la constitution de la théorie kantienne, cela nous obligera seulement à y revenir[4].

1. Cf. pp. 228 et 230.
2. Cf. p. 253.
3. Kant ne parle pas de ces figures dans l'*Esthétique transcendentale*, ni même dans l'ensemble de la *Critique* ; mais comme il s'y arrête dans l'opuscule de 1768 *Sur le premier fondement de la différence des régions dans l'espace* et dans la *Dissertation de* 1770, qu'il y revient dans les *Prolégomènes* de 1783 et encore dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* de 1786, il n'y a pas à tirer argument de cette omission.
4. Voir plus bas, p. 275.

Sur le but poursuivi par Kant lorsqu'il fait en 1768 appel aux figures symétriques[1], il ne saurait y avoir de doute. Il s'agit de faire ressortir la nécessité d'admettre l'existence d'un espace antérieur à ses propres parties, d'un espace *intuitif*, d'un espace *absolu*[2], et de faire prévaloir par conséquent à cet égard le point de vue newtonien sur le point de vue leibnizien. — De même en 1770, Kant veut prouver la proposition : *conceptus spatii itaque est intuitus purus*, cum sit conceptus singularis[3].

Remarquons qu'il n'y a nulle contradiction entre l'usage fait par Kant du *paradoxe* des figures symétriques en 1768 et en 1770, et celui auquel il l'emploiera en 1783 et en 1786. Il croit y trouver successivement une confirmation de l'intuitivité, puis de la subjectivité de l'espace. Or ces deux thèses s'excluent si peu aux yeux de Kant qu'elles se trouvent unies dans l'*Esthétique transcendentale* et la constituent. — Il est bien vrai d'ailleurs que les figures symétriques servent ainsi à établir d'abord que l'espace est non-relatif (absolu), puis qu'il est relatif (subjectif), mais ce n'est pas de la même relativité qu'il s'agit[4], et il

1. Hartenstein (1867), II, 389-90.

2. « Mon but est de rechercher si... on ne pourrait trouver [là] une preuve évidente de ce que *l'espace absolu est indépendant de l'existence de toute matière, et possède lui-même, comme fondement premier de la possibilité de la composition de la matière, une réalité propre* » (c'est Kant qui souligne la phrase). Hartenstein, II, 386.

3. Hartenstein, II, 409. — Comme on l'a remarqué, lorsque Kant fait intervenir les figures symétriques (§ 15, C), il n'est pas encore question de la subjectivité de l'espace (qui n'est exposée qu'à l'alinéa D).

4. Couturat écrit cependant dans la *Rev. de Métaph. et de Mor.* (mai 1904, p. 370) : « Cette différence [des figures symétriques incongruentes]... prouve la nature intuitive des figures géométriques et de l'espace lui-même. — Il n'est peut-être pas inutile de remarquer d'abord que ce paradoxe avait été invoqué auparavant (1768) par Kant pour prouver une thèse toute différente, et presque contraire, celle de l'espace absolu... Ainsi du même fait il a conclu d'abord à la réalité, puis à l'idéalité de l'espace. Cela fait présumer que dans les deux cas ou tout au moins dans l'un d'eux, l'argument n'est pas probant. » — Ces lignes appellent une triple critique : d'abord il n'y a pas d'opposition entre la thèse de l'intuitivité et l'affirmation de l'existence d'un espace absolu (thèse de 1768), bien au contraire; ensuite comme nous l'indiquons dans notre texte, il n'y a pas de contradiction à user des fi-

ne faut pas être dupe des mots. Ce qu'implique le caractère intuitif de l'espace, c'est sa non-relativité aux espaces partiels et par conséquent sa non-relativité à son contenu, — et la subjectivité est aussi une relativité, mais une relativité à l'esprit. Il ne faut donc pas croire que Kant ait ruiné lui-même sa preuve de l'intuitivité par l'existence des figures symétriques et se croire autorisé pour cela à la négliger. — A-t-elle d'ailleurs la valeur que lui attribue Kant, c'est une tout autre question [1].

Avant donc d'être parvenu à l'idée criticiste de la subjectivité de l'espace et du temps, Kant pensait que ce fait paradoxal de l'existence de figures identiques à tous égards, et cependant non superposables, devait être pris en considération dans la constitution d'une théorie de l'espace. — Rien n'est plus conforme à la méthode des philosophes (identique sur ce point à celle des savants) que de concentrer les recherches sur les faits anormaux, et, avant l'examen, *paradoxaux*, afin de tirer de l'apparente dérogation à la loi ou de l'apparente contradiction avec l'hypothèse proposée une nouvelle lumière et une réelle confirmation. Ce qui est ici remarquable et spécifiquement kantien, c'est l'affirmation de l'identité intrinsèque des figures symétriques, de l'irréductibilité à l'analyse de

gures symétriques tantôt pour établir l'intuitivité, tantôt pour établir la subjectivité ; enfin ce n'est qu'en 1783, dans les *Prolégomènes*, que Kant prétend utiliser les figures symétriques pour prouver la subjectivité. — Vaihinger, auquel se réfère Couturat, a bien écrit (*Commentar*, II, 527) qu'un cas dont un auteur fait deux usages aussi opposés ne saurait être considéré comme probant, mais les deux usages auxquels Vaihinger fait ici allusion sont la preuve de la réalité objective de l'espace (1768) et la preuve de sa subjectivité (1783). Pour ce qui est de l'intuitivité, il vient de montrer au contraire (à la page précédente), très clairement et avec la plus grande exactitude, que Kant s'y attachait aussi fermement en 1768 et 1770 qu'en 1783, et que c'est là ce qui constitue l' « idée commune » des deux argumentations. La récusation de la preuve par l'existence des figures symétriques incongruentes comme aboutissant selon les besoins à des conclusions contradictoires serait donc tout au plus admissible en tant qu'elle est une preuve de la *subjectivité* de l'espace, nullement en tant qu'elle en établit l'*intuitivité*.

1. Cf. plus bas, pp. 305-309.

leur élément de différence. Kant constate que les figures symétriques sont *données*, en fait et pour la sensibilité, diverses; il croit pouvoir affirmer que pour l'intelligence, il n'y a pas de fondement de leur différence : il n'y a qu'un recours, c'est que cette différence tienne à leur position dans l'espace, c'est-à-dire à leur rapport à un espace absolu, entendez intuitif. Sans cet espace absolu il n'y a plus de *régions dans l'espace*, et s'il n'y a pas de régions, l'idée d'une position respective des parties de l'espace n'a plus de sens [1]. Ce raisonnement est fort clair pour qui se rappelle la discussion de l'*amphibolie* et l'attaque menée avec tant d'entrain et d'insistance contre Leibniz : si l'espace n'existe pas autrement que comme une simple relation, s'il n'est pas *quelque chose*, — en d'autres termes si l'on fait abstraction des données de la sensibilité, les termes intrinsèquement identiques se confondent, parce qu'*indiscernables*, et c'est la conclusion à laquelle est, très logiquement, arrivé Leibniz. Or, en fait, il n'en est pas ainsi, et les figures symétriques, encore qu'intrinsèquement identiques, sont discernables et même *incongruentes* : il faut donc que les différences extrinsèques comptent aussi, et que par conséquent l'espace soit par rapport aux choses un absolu, soit lui-même une chose, un objet d'intuition — Kant rejoint ainsi analytiquement, en partant des données de fait, l'assertion essentielle des derniers arguments de l'*exposition métaphysique* : l'espace

1. « Les positions des parties de l'espace dans leur rapport mutuel supposent la région dans laquelle elles sont ordonnées selon un tel rapport, et dans l'entendement le plus abstrait, la région ne consiste pas dans le rapport d'une chose à l'autre dans l'espace, ce qui est proprement le concept de position, mais dans le rapport du système de ces positions à l'espace absolu. Dans tout objet étendu, la position respective de ses parties peut être reconnue suffisamment d'après l'objet lui-même ; mais la région vers laquelle est dirigé cet ordre des parties se rapporte à l'espace en dehors de cet objet, à savoir... à l'espace universel, unité dont chaque étendue doit être considérée comme une partie. » (*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*, 1768. — Hartenstein, II, 385-6.)

et le temps sont des données unes, logiquement antérieures à leurs parties.

Voilà donc un faisceau de preuves, constituant un élément très important de l'*Esthétique transcendentale* et trouvant une confirmation dans d'autres arguments omis dans la *Critique*, qui établissent l'intuitivité de l'espace et du temps. Et pourtant la pensée de Kant, loin d'être sur ce point certaine et indiscutable, est tout à fait difficile à déterminer, parce qu'à ces formules que nous venons d'étudier et qui, isolées, paraissent décisives, on peut en opposer d'autres, où Kant semble exprimer sur l'espace et le temps une théorie opposée.

Rappelons d'abord le texte célèbre auquel nous ramène sans cesse la détermination des rapports de Leibniz et de Kant, notre objet propre, cette phrase de la lettre contre Eberhard : *pas de représentations innées, toutes sont acquises, mais il y a des représentations originaires dont le fondement du moins est inné*. Si ce texte est important au point de vue de la détermination du sens de l'*a priori* kantien [1], il ne l'est peut-être pas beaucoup moins lorsqu'il s'agit de résoudre le problème de l'intuitivité; car la nature de l'espace et du temps, apports de l'esprit, en tant que sensibilité pure, pour la constitution des phénomènes, apparaît ici tout autre que dans l'*Esthétique transcendentale* : considérés en tant qu'antérieurs à toute expérience, ils ne sont plus des représentations achevées et se suffisant à elles-mêmes, mais seulement le *fondement* de telles représentations. Or d'une part c'est précisément en tant qu'antérieurs à toute expérience que l'*Esthétique transcendentale* les étudie [2]; d'autre part Kant n'aurait pas à concéder que seul

1. Cf. plus haut, pp. 204 et 223.
2. Cf. Kehrbach, p. 50.

le *fondement* des représentations, même originaires, est inné, si ce fondement était déjà *intuitif*, car si toute représentation n'est pas une intuition, on peut dire que toute intuition est une représentation.

On peut dire, il est vrai, que si le fondement seul est *inné*, l'intuition spatiale tout entière n'en reste pas moins logiquement antérieure, et par conséquent *a priori*. Même si l'apriorité transcendentale suppose, comme nous avons cru pouvoir le soutenir, une antériorité *chronologique*, du moins virtuelle, de la notion a priori, et qui soit la raison d'être de son fondement dans l'esprit, il ne faut pas perdre de vue que précisément cette notion chronologiquement antérieure n'a qu'une existence *virtuelle*. Rien ne serait plus antikantien que de concevoir l'espace et le temps comme existant réellement pour eux-mêmes (nous entendons même d'une existence phénoménale), et indépendamment des objets empiriques qui coexistent et se succèdent. Une telle représentation, Kant ne se fait pas faute de le répéter, est purement idéale : « L'espace absolu ne peut être un objet d'expérience, car l'espace sans matière n'est pas objet de perception, et pourtant il est un concept nécessaire de la raison, par conséquent rien de plus qu'une pure *idée*[1]. » — « L'espace vide comme objet des sens, par exemple entre les planètes, est impossible[2]. » — Que si l'on nous objecte que ce ne sont pas là des textes de la *Critique de la raison pure*, il nous suffira de recourir à la dernière page de l'appendice à l'*Analytique transcendentale*, où Kant distingue et oppose les diverses formes du néant. A quel exemple va-t-il recourir pour montrer ce qu'est un *ens imaginarium* résultant d'une intuition vide sans objet ? Il n'hésite pas à citer l'espace. « Si on ne perçoit pas d'êtres étendus, on ne peut se représenter d'espace[3]. »

1. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, IV. Remarque générale relative à la phénoménologie. — Hartenstein, IV, 455.
2. *Reflex.* II, 336. Cf. II, 350.
3. Kehrb. 260. — La table des quatre espèces de néant nous pré-

D'ailleurs la difficulté n'est malheureusement pas de trouver dans la *Critique* des textes qui confirment les *réflexions* les plus audacieuses relevées par Benno Erdmann, et qui nous entraînent loin de la thèse de l'intuitivité à laquelle nous a conduit l'*Esthétique* : elle est au contraire de concilier des textes en apparence contradictoires. — La proposition de l'écrit contre Eberhard citée plus haut attire l'attention parce que, comme elle exprime précisément une protestation contre les interprétations erronées, on pourrait espérer y trouver le sens véritable de la théorie. Mais la *Critique* nous offre déjà des textes bien plus nettement opposés à ceux de l'*Esthétique*, et cela est une preuve, notons-le en passant, de la sincérité de Kant dans sa polémique avec les disciples de Leibniz.

Ainsi tandis que dans l'*Esthétique* l'espace et le temps sont les données intuitives de la sensibilité pure, il semble à lire l'*Analytique* qu'ils soient réalisés par un acte synthétique de l'entendement. On peut certes être étonné lorsqu'on lit cette définition : « J'appelle grandeur extensive celle dans laquelle la représentation des parties rend possible la représentation du tout (et la précède donc nécessairement). Je ne puis me représenter une ligne, si petite soit-elle, sans la tirer en pensée, c'est-à-dire sans, d'un point donné, créer l'une après l'autre toutes les parties de cette ligne et par là sans parcourir cette intuition[1]. »

Sans doute la contradiction littérale qu'offrent ces mots avec la définition de l'intuition (et par conséquent de l'espace et du temps) dans l'*Esthétique* peut faire supposer que Kant pense *compléter* en quelque sorte ses premières propositions, en présenter la contre-partie. Et le texte de la seconde édition ne fait que confirmer cette hypothèse.

sente : 1. le concept vide sans objet, *ens rationis* ; — 2. l'absence d'un objet, *nihil privativum* ; — 3. l'intuition vide sans objet, *ens imaginarium* ; — 4. le néant d'un concept contradictoire, *nihil negativum*.

1. Des axiomes de l'intuition. Kehrb. 160.

Kant commence cette fois par rappeler lui-même, dans un alinéa qui semble avoir pour objet d'éviter au lecteur toute confusion, le caractère *intuitif* des formes originaires d'espace et de temps [1], et il n'en ajoute pas moins : « Les phénomènes ne peuvent donc pas être saisis, c'est-à-dire introduits dans la conscience empirique, autrement que par la synthèse du divers, par quoi sont créées les représentations d'un espace ou d'un temps déterminé, c'est-à-dire par la synthèse de l'identique et la connaissance de l'unité synthétique de ce divers (identique)... » — Mais si l'on comprend mieux alors que c'est l'espace total qui est donné intuitivement, et que ce sont les espaces partiels qui sont construits, le rapport à l'espace total des espaces partiels, qui en sont, ne l'oublions pas, des déterminations (*Esthétique*), n'en est pas beaucoup plus facile à saisir. Encore faut-il se rappeler que cet espace total n'a pas de réalité, même dans l'esprit. — C'est seulement quand il s'agit de réaliser une représentation dans la conscience empirique qu'intervient la synthèse du divers, et cet acte, loin d'exclure l'existence de l'intuition pure, la suppose au contraire; mais cette intuition pure, qui n'existe nulle part, dont l'idée ne se trouve en somme partiellement réalisée que par ces espaces partiels, qui sont *construits*, reste quelque chose d'un peu ambigu, et en tout cas de bien insaisissable.

Conserve-t-elle du moins toujours, dans l'esprit de Kant, son caractère d'intuition, sans lequel elle s'évanouirait définitivement ? Dans la *Critique de la raison pure*, on peut, nous semble-t-il, répondre affirmativement sans restriction. En dehors de l'œuvre maîtresse, c'est un peu différent, et la réponse est suspendue à une définition. Si l'antériorité du tout aux parties suffit à déterminer l'intuition, l'espace et le temps sont très certainement intuitifs

1. « Tous les phénomènes contiennent, quant à la forme, une intuition dans l'espace et le temps, qui leur constitue à tous un fondement a priori. » Kehrb. 159.

aux yeux de Kant pendant toute la période critique ; mais encore, que faut-il entendre parfois par ce mot *tout* (de sens si clair dans l'*Esthétique*)?

Déjà dans la Dissertation, Kant n'hésitait pas à faire de l'espace et du temps des *lois* de la sensibilité : « Neque aliud hic connatum est, nisi *lex animi, secundum quam*[1]... » — Quand il s'agit de simples notes jetées en marge d'un texte, il reprend cette idée avec une insistance bien remarquable et comme avec joie : « L'espace est-il antérieur aux choses ? Oui. Car la *loi de coordination* est avant les choses et leur sert de fondement[2]. » — « L'espace est antérieur aux choses; il ne peut donc en être un prédicat, mais seulement une *loi de la sensibilité*, qui[3]... » — Enfin il y a mieux, et il arrive au plus illustre représentant de la thèse de l'intuitivité de l'espace et du temps d'en faire non plus même des lois très générales exprimant en quelque sorte la constitution de l'esprit, mais des *systèmes de relations*; encore remarque-t-il que leur lien est purement idéal : « L'espace et le temps sont des *composita idealia*, non de substances ni d'accidents, mais de relations qui préexistent aux choses[4]. » Ici il saute aux yeux que Kant est bien proche de Leibniz, et la *préexistence* de ces relations d'espace et de temps, qui subsiste, ne suffit pas à les séparer autant que le suppose sans doute Kant. Mais dans quelle mesure pouvons-nous tenir compte de pareilles notes qui vont bien au delà de ce qui est logiquement impliqué dans les textes mûrement médités, dans quelque sens qu'on les prenne? Comment déterminer sous quelle influence elles ont été écrites, et l'importance que l'auteur lui-même y attachait?

1. *Dissert.*, § 15, fin. Hartenstein, II, 413.
2. *Reflex.*, II, 336.
3. *Reflex.*, II, 348. — Cf. la réflexion 351 sur l'espace *relation potentielle*.
4. *Reflex.*, II, 409. Cf. la réflexion suivante : « L'espace et le temps ne sont l'un et l'autre rien que des synthèses d'impressions sensibles. Cette synthèse va à l'infini, mais n'est jamais infinie. »

Ce qui ressort le plus nettement de ces rapprochements, c'est ce que l'idée d'intuition a de vague et de flottant, même dans l'esprit de Kant. Un seul point fixe : l'antériorité du tout aux parties, mais, comme on vient de le voir, à la condition d'entendre parfois simplement par là l'antériorité de la *loi* selon laquelle s'ordonneront les parties. Qu'y a-t-il donc qu'on puisse encore appeler intuitif dans l'objet d'une telle antériorité ?

En vérité Kant parle de l'espace et du temps, sans préciser davantage, pour leur attribuer des caractères si inconciliables qu'il est impossible d'admettre que ces mêmes mots correspondent toujours aux mêmes idées.

Tantôt ce sont des données *intuitives* fournies par la sensibilité a priori, termes irréductibles en somme, qu'il semble qu'on ait assez expliqués quand on a mis en lumière leur antériorité à toute expérience, et leur nécessité pour la constitution de cette expérience. Données *originaires*, comme elles se trouvent à l'origine de la connaissance, on peut se croire dispensé de rechercher, d'elles aussi, l'origine. Leur intervention dans le donné qu'unifie l'entendement suppose qu'elles soient elles-mêmes antérieurement données. — L'espace et le temps sont alors conçus d'une façon tout opposée à celle des théories qui en font les produits d'une élaboration de l'esprit, à savoir comme des espèces de réalité, encore qu'immanentes à l'esprit. On croit comprendre, quoi que puisse dire Kant plus tard, que le vide est, sinon empiriquement et au point de vue de la connaissance que nous en avons, au moins réellement et au point de vue de la constitution des objets d'expérience, antérieur au plein ; et que, selon les mots de l'*Esthétique transcendentale*, la forme pure de la sensibilité est *toute prête à priori* dans l'esprit, toute prête à recevoir ce divers dans lequel elle apporte une première unité. On peut penser qu'elle se confond avec cet espace et ce temps achevés et intuitifs dont peut parler le mathématicien.

Tantôt au contraire Kant semble n'avoir voulu attribuer cette apriorité qu'au fondement dans l'esprit de cet espace et de ce temps intuitifs; il semble oublier qu'il a identifié dans l'*Esthétique* l'*intuition* a priori et la *forme* a priori de l'intuition, et chercher dans leur opposition une issue aux difficultés qui arrêtent sa marche [1]. Il est difficile alors de conserver leur pleine valeur aux arguments des *expositions* de l'*Esthétique* qui établissent l'intuitivité de l'espace et du temps a priori; on est tenté de se demander, comme Eberhard, comme de nos jours et d'un autre point de vue von Hartmann, si, à considérer l'ensemble de l'œuvre, la thèse essentielle de l'*Esthétique* n'est pas rendue vaine par les explications qui sont censées la préciser.

Il y a là un problème délicat sur lequel il nous faudra revenir [2]; mais nous avons auparavant à nous demander en quel sens ces intuitions pures que nous a fait dégager l'*Esthétique* sont subjectives, et comment se fonde cette subjectivité dont la découverte nous fait prendre de la valeur de la connaissance une idée toute nouvelle.

1. Nous trouvons même dans le *Commentar* de Vaihinger (II, 88) l'indication d'une distinction proposée en 1886 par Kurth de trois sens du terme *espace* chez Kant. Il y aurait d'abord l'espace inconscient et en puissance, forme transcendentale de l'intuition, antérieure à toute expérience (E_1), puis les diverses figures spatiales particulières que nous présente l'intuition empirique (n E_2), enfin la représentation de l'espace mathématique infini (E_3).

2. Cf. plus bas, p. 287.

CHAPITRE III

SUBJECTIVITÉ DE L'ESPACE ET DU TEMPS

En méditant sur les conditions d'une intuition a priori, forme de toute intuition empirique, Kant se trouve obligé de la rapporter à la constitution de l'esprit[1]. Aussi la première des *conséquences* qu'il tire de ses *expositions métaphysiques et transcendentales*, c'est-à-dire de la démonstration de l'apriorité et de l'intuitivité de l'espace et du temps, c'est le caractère subjectif de ces deux éléments constitutifs de la réalité empirique. La preuve essentielle de la subjectivité de l'espace et du temps dans la *Critique de la raison pure* est donc celle-ci : ce sont des *intuitions a priori*. D'autres preuves viennent s'y ajouter; mais, quelque importance qu'il puisse d'ailleurs être juste de leur accorder, ce ne sont que des confirmations. Ainsi l'Antinomie a fortement contribué en 1769 à faire de Kant l'idéaliste qui allait se montrer dans la Dissertation de 1770 et dans la *Critique*, mais elle ne joue dans l'exposition définitive qu'un rôle de preuve complémentaire; elle confirme par l'absurde, et d'une manière éclatante, la vérité de la thèse déjà démontrée. A plus forte raison les autres preuves, aussi bien celle qui s'appuie sur ce que le contenu de notre intuition n'est constitué que de simples relations[2] que celle qui se tire

1. *Exposition transcendentale*, dernière partie. Cf. pp. 239-242.
2. Deuxième remarque générale sur l'*Esthétique transcendentale*. Kehrb. 71.

de l'existence des figures symétriques sont-elles secondaires. Nous nous efforcerons de n'en négliger aucune, mais notre attention est d'abord réclamée par celle qui est au cœur de l'*Esthétique* et qui, ne fût-elle pas aussi fondamentale dans le système, exciterait déjà la curiosité de l'historien par la place qu'elle a tenue dans les polémiques philosophiques des dix-huitième et dix-neuvième siècles.

Histoire singulière en effet que celle de cet argument. Dès sa naissance, il provoque les protestations de presque tous ceux qui ne sont pas des disciples ou des alliés, mais constituent le public éclairé qu'il s'agit de convaincre. A Kant croyant pouvoir passer sans effort de l'apriorité à la subjectivité, nous avons vu[1] Maass, au nom des Leibnizio-Wolfiens, objecter que, puisqu'il ne sait rien des choses en soi, il ne peut pas dire si elles possèdent ou ne possèdent pas les prédicats d'espace et de temps. Les autres rationalistes dogmatiques présentent naturellement tous le même argument sous une forme ou sous une autre. Habitués comme ils l'étaient à identifier *apriorité* et *innéité*, et à voir dans l'innéité d'une notion bien plutôt un gage de sa valeur qu'une raison de douter de son objectivité, ils devaient voir unanimement une pierre d'achoppement dans le passage à la subjectivité que Kant semblait juger si simple. « Il n'est pas absurde », remarque judicieusement Schwab, « de dire que l'objet coïncide avec la représentation[2]. » — Mais il n'était pas besoin d'être rationaliste pour être frappé de la force de l'argument. Les empiristes, qui n'admettent ni les idées innées ni l'harmonie préétablie, savent fort bien que ces deux conceptions ne s'excluent pas, et c'est presque dans les mêmes termes que chez Maass ou Schwab qu'on retrouve l'argument chez G. E.

1. Cf. plus haut, p. 75.
2. Nous empruntons ces deux citations à Vaihinger qui expose longuement et avec une grande précision ces diverses objections (*Commentar*, II, 311-326).

Schulze (Ænesidème) et chez Selle. Tous ces philosophes eussent été, comme le remarque Kant[1], fort en peine de s'entendre entre eux sur quelque affirmation, mais ils s'entendaient fort bien contre lui.

En vain Reinhold prétendait-il tirer de la définition de la *forme* de la représentation la certitude que cette forme, et par conséquent l'espace et le temps, ne pouvaient appartenir, en même temps qu'à l'esprit, aux choses en soi; en vain Jacob faisait-il valoir que l'idée d'une correspondance, d'une harmonie entre nos représentations et les choses n'était *qu'une hypothèse*; en vain Schultz accusait-il d'une *évidente contradiction* ceux qui croyaient trouver un fondement à l'espace et au temps *à la fois* dans le sujet et dans l'objet : Maass, Pistorius, Eberhard ne se faisaient pas faute de dénoncer les sophismes du premier, plein de confiance dans une pétition de principe, l'audace du second (la théorie de la subjectivité est-elle plus qu'une hypothèse?), les illusions du troisième, triomphant d'une contradiction qui n'existait que dans les termes choisis par lui pour exprimer la thèse de l'adversaire.

Eh bien, cette objection, qui passionnait les commentateurs et critiques autour de 1790, un éminent professeur s'en avise à son tour en 1840. Trendelenburg *révèle une lacune* dans la philosophie kantienne, cette *découverte* excite une curiosité universelle, Kuno Fischer prend la défense de Kant, le monde philosophique se divise en deux camps, la lutte se poursuit pendant plus de trente ans[2]. — Aujourd'hui, la *controverse entre Fischer et Tren-*

1. Ecrit contre Eberhard (118 [64]).
2 La première attaque de Trendelenburg contre la théorie kantienne de l'espace et du temps se trouve dans les *Logische Untersuchungen*, 1840, pp. 124-133, et dans la 2e édit. de 1862, pp. 156-168. — K. Fischer prend la défense de Kant dans son *System der Logik und Metaphysik*. 2e édit., 1865, pp. 173-180. — Trendelenburg reprend l'offensive dans les *Historische Beiträge zur Philosophie*, IIIe Band, 1867. C'est là que se trouve (p. 215-276) l'article *Uber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit. Ein kritisches und antikritisches Blatt.* — Réponse de K. Fischer en maints pas-

delenburg n'est plus sans doute au premier plan des préoccupations des philosophes, mais on peut dire que la question reste ouverte. L'accord en effet n'a pu se faire entre les historiens les plus documentés et les plus pénétrants[1]. Or la subjectivité de l'espace et du temps occupe une place si centrale dans la philosophie kantienne qu'il est impossible, dès qu'on touche aux problèmes relatifs à la valeur de la connaissance, de ne pas tenir compte des réflexions provoquées par cette féconde controverse, et de ne pas prendre parti pour ou contre la validité de la preuve kantienne. A plus forte raison s'y trouve-t-on obligé quand on a pour objet propre, comme nous en ce moment, de déterminer avec précision le sens de la théorie kantienne de l'espace et du temps.

La question toutefois ne se présente plus aujourd'hui tout à fait sous la forme que lui avait donnée Trendelenburg lorsqu'il l'avait remise en honneur. Kant, disait-il, prétend nous réduire à choisir l'un des termes de cette fallacieuse alternative : l'espace et le temps sont objectifs, — ou subjectifs. Mais le dilemme est sophistique, car il se

sages de la 2e édition, 1869, de son histoire de la philosophie moderne. — Réplique immédiate de Trendelenburg : *K. Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung*, 1869 — et *duplique* de Fischer : *Anti-Trendelenburg. Eine Duplik*, 1870, qui riposte également dans la 3e édit. de son histoire, 1882. — Pour ce qui est des noms et des ouvrages des philosophes et historiens qui prirent parti dans la querelle, nous ne pouvons que renvoyer à la bibliographie spéciale qu'en donne Vaihinger dans son *Commentar*, pp. 545-548.

1. Il est vrai que dans son *Commentar*, Vaihinger pense donner la solution *définitive* du conflit (p. 310), et cette solution est fondée sur une étude très approfondie des arguments en présence. Mais Kuno Fischer n'acceptait nullement l'arrêt, on trouve sa protestation dans la 4e édition de son histoire, 1898, exprimée d'ailleurs sous une forme très sévère et très injuste. D'où réponse de Vaihinger dans le 3e tome des *Kanstudien* (pp. 334-372) sous ce titre spirituel : « *Sur une découverte d'après laquelle tout nouveau commentaire de la Critique de la raison pure et particulièrement le mien serait rendu superflu par une œuvre antérieure.* » Nouveau conflit par conséquent ou, plus exactement, reprise de l'ancienne polémique. D'autre part nous verrons qu'Émile Boutroux n'accepterait sans doute pas telles quelles les conclusions de Vaihinger.

peut que l'espace et le temps ne soient ni exclusivement subjectifs, ni exclusivement objectifs, mais à la fois l'un et l'autre. Il suffit pour cela qu'ils existent à la fois dans la réalité des choses, *et* dans l'esprit qui les pense. Il y a là une *troisième possibilité* à laquelle Kant n'a pas songé, ou que tout au moins il a eu le tort grave de ne pas faire entrer en ligne de compte dans l'*Esthétique transcendentale*. Aussi toutes ses conclusions sont-elles sans fondement.

Contre la thèse antikantienne ainsi présentée, Vaihinger oppose une fin de non-recevoir fondée sur des arguments évidemment sans réplique. Kant a parfaitement le droit d'admettre que les termes subjectif et objectif constituent à eux seuls tous les *cas possibles* : dire en effet de l'espace et du temps qu'ils sont objectifs, c'est dire que la représentation que nous en avons est fondée dans l'objet; dire qu'ils sont subjectifs, c'est dire qu'ils sont *exclusivement* subjectifs, nos représentations d'espace et de temps tenant uniquement à la nature du sujet. Être *à la fois subjectif et objectif*, c'est être *objectif*; car de quelle objectivité s'agit-il sinon de l'objectivité d'une représentation, qui existe donc de toute évidence dans le sujet avant même qu'on ait établi qu'elle existe hors de lui ? — S'il y a une possibilité omise, ce n'est pas Kant, c'est Trendelenburg qui l'omet. Il n'en découvre trois en effet qu'en mêlant au problème kantien (exclusive subjectivité, ou objectivité) un second problème, celui de la genèse de ces notions dans l'esprit (apriorité ou apostériorité); et les deux solutions de chacun des deux problèmes, ainsi associées les unes aux autres, donnent lieu non pas à trois, mais à quatre théories distinctes : celle de Kant, *apriorité et subjectivité*, — celle de Locke, *apostériorité et objectivité*, — celle de Berkeley, *apostériorité et subjectivité*, — et celle que précisément défend Trendelenburg, *apriorité et objectivité*.

Est-ce à dire que Trendelenburg, si peu heureux à ne considérer que la forme de sa critique, ait tort aussi dans

le fond, et qu'on ne trouve pas dans l'*Esthétique transcendentale* la *lacune* annoncée ? Ce n'est nullement à cette conclusion que prétend arriver Vaihinger. Il pense au contraire que Kant a fait un raisonnement irréparablement vicieux ; et que, tant à l'époque où Kuno Fischer et E. Arnoldt luttaient en son nom qu'aux temps lointains où les Rehberg, les Reinhold, les Jacob et les Schultz défendaient l'œuvre nouvelle, les Kantiens ne pouvaient rien répondre de valable contre une critique *bien conduite* de la preuve de la subjectivité par l'apriorité.

Que prétend soutenir Kant en effet ? Que l'apriorité une fois démontrée, l'affirmation de la subjectivité n'est plus une hypothèse, mais une conclusion nécessaire. C'est ce raisonnement dont il s'agit d'apprécier la valeur, abstraction faite de tout autre élément de conviction. Or, tout en rejetant l'illusoire hypothèse intermédiaire entre l'exclusive subjectivité et la non-exclusive subjectivité, ou objectivité (termes contradictoires et couvrant par conséquent le champ des possibilités), on doit reconnaître avec Trendelenburg qu'il n'y a nulle incompatibilité entre l'apriorité de l'espace et du temps, c'est-à-dire une existence de ces notions dans l'esprit, indépendante de l'expérience, et même condition de l'ultérieure expérience, et leur objectivité, c'est-à-dire leur existence hors de l'esprit, leur existence dans les choses *en soi*. Sans doute il faut faire appel alors pour comprendre l'apriorité de notions qui représentent des réalités absolues, ou quelque chose d'analogue à des réalités absolues (car l'hypothèse peut être précisée des deux façons), à une harmonie entre la réalité absolue et la représentation, mais comme la possibilité de cette harmonie n'est pas éliminée par l'apriorité, on ne peut dire que l'apriorité exclue l'objectivité. N'était-ce pas d'ailleurs la thèse de Leibniz que nos représentations spatiales et temporelles répondent à des rapports réels (absolument réels), et n'est-il pas étonnant que Kant, dans l'*Esthétique*, paraisse ignorer l'existence, et même la possibi-

lité d'une telle hypothèse, ou ne pas daigner l'envisager?

Rien ne sert à Kuno Fischer d'objecter que la théorie kantienne assure à l'espace et au temps la véritable objectivité. Nul ne conteste que l'espace et le temps, et les phénomènes qui y sont contenus, ne soient objectifs dans la *Critique* au sens kantien du mot, mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit ici : on demande si Kant a vraiment prouvé qu'ils ne sont pas transcendentalement objectifs, fondés sur une réalité absolue existant hors de l'esprit, ou correspondants à une telle réalité. — K. Fischer objecte encore qu'il ne peut y avoir qu'un seul espace original : c'est faire une véritable pétition de principe, car ce qu'on veut prouver, c'est précisément qu'il ne peut y en avoir deux, identiques ou analogues en vertu d'une harmonie préétablie. — Quant à invoquer l'existence, et par conséquent la nécessité d'expliquer la possibilité, d'une part d'une mathématique pure apodictique, d'autre part de l'application valable de cette mathématique aux objets d'expérience, outre que cela constitue un déplacement de la question (car il s'agit exclusivement de savoir si l'apriorité entraîne la subjectivité), c'est une réédition, sous une autre forme, de la même pétition de principe.

Telle est l'argumentation de Trendelenburg et de Vaihinger contre Kant et ses défenseurs; on voit qu'elle est très claire et très simple. Kant ayant déclaré passer de l'apriorité de l'espace et du temps à la subjectivité de ces notions, on oppose à sa marche en avant cette objection : une telle assertion ne s'impose pas de droit à notre adhésion; il y a là un raisonnement qui veut une preuve, un passage qui exige un point d'appui; or ce terme intermédiaire ne se trouve pas dans l'œuvre de Kant. Et de cette position si forte, Vaihinger ne se laisse déloger sous aucun prétexte. D'admirer le profond système qui assure à nos représentations, au moment où il leur retire l'objectivité absolue, une objectivité phénoménale, fondement de la certitude de la science, il n'a cure pour le moment. De

découvrir si Kant est parti de la nécessité évidente à ses yeux de concilier cette objectivité nouvelle avec l'apriorité liée à la nécessité des mathématiques, pas davantage. Il revient sans cesse obstinément à sa question : où est la preuve de l'impossibilité de l'objectivité absolue.

Nous associerons-nous purement et simplement à cette critique très forte et très troublante, et sur cette question de la subjectivité de l'espace et du temps chez Kant, notre conclusion doit-elle être : Kant affirme cette subjectivité sans preuve directe, l'*Esthétique transcendentale* ne se suffit pas à elle-même, et la théorie de l'espace et du temps avec la limitation de la connaissance qui y est liée vaut ce que valent les difficultés dialectiques exprimées dans l'*Antinomie*, et auxquelles se heurte nécessairement la raison lorsqu'elle spécule sur l'absolu ?

Relisons le texte de l'*Esthétique*. Nous serons d'abord frappé de ce que le passage à la subjectivité n'est pas fondé simplement sur l'apriorité (comme on est induit à l'admettre par les commentaires en général, et par la célèbre polémique Trendelenburg-Fischer en particulier), mais sur l'apriorité *unie à l'intuitivité*. Ce que Kant sait de l'espace et du temps, au moment où il en détermine la valeur et le rapport à l'absolu, ce n'est pas seulement que ces notions sont *a priori* et constitutives des objets de représentation : il sait encore que ce ne sont pas des relations abstraites élaborées sur des données primitives, mais des *intuitions* immédiates.

Le texte n'autorise nullement à penser que Kant, au point de vue de la démonstration de la subjectivité, attribue moins d'importance à l'intuitivité qu'à l'apriorité. Le titre des paragraphes relatifs à la subjectivité et à ses conséquences : *Conclusions tirées des concepts précédents*[1], fait découler cette théorie des *expositions métaphysiques et*

1. Kehrb., 54.

transcendentales qui établissent, nous l'avons vu, que l'espace et le temps sont des *intuitions a priori.* — La célèbre conclusion a) relative à l'espace donne comme preuve cette proposition : « Car ni des déterminations absolues, ni des déterminations relatives ne peuvent, avant l'existence des choses auxquelles elles appartiennent, c'est-à-dire a priori, être connues intuitivement », formule qui ne paraît pas accorder moins d'importance à la façon intuitive dont l'espace et le temps sont connus qu'à l'apriorité de cette connaissance. Même expression exactement (*angeschaut werden*) dans la conclusion a) relative au temps[1].

D'autre part, pour que l'on pût admettre que Kant conclut ici de la simple apriorité à la subjectivité, il faudrait qu'en toute circonstance il fît ainsi, Or c'est tout le contraire qui est la vérité, comme le fait remarquer Émile Boutroux, qui met ce point en pleine lumière au début de son cours sur la *Dialectique transcendentale.*

« L'intention de Kant », dit-il, « fut certainement que l'esthétique se suffît. — Kant admettait parfaitement que l'apriorité pût en elle-même se concilier avec l'objectivité transcendentale ou universalité absolue. Il est si loin d'identifier apriorité et subjectivité qu'il admet que les catégories, en elles-mêmes, ont une valeur absolument

1. Kehrb. 60. — Autres textes de comparaison : 1783, *Proleg.*, § 10, (Schulz, 61) L'espace et le temps, par cela même qu'ils sont des intuitions pures a priori, prouvent qu'ils sont de simples formes de notre sensibilité; — 12 mai 1789, Lettre à Reinhold : comme il est impossible (pour nous autres hommes), d'avoir une intuition pure... si elle ne consiste pas uniquement dans la forme du sujet... (Hartenstein, VIII, 747); — 1790, Ecrit contre Eberhard : les intuitions pures antérieures aux choses ne sont jamais concevables que comme de simples formes subjectives de ma sensibilité, jamais comme formes des choses en soi; — *Lose Blätter* (publ. par Reicke. *Altpr. Monatsschr.*, XXVIII, 1891, p. 419) : La forme intuitive des objets dans l'espace et le temps, parce qu'elle est représentée a priori et comme nécessaire, prouve leur subjectivité. — Ces différents textes sont cités par Vaihinger (*Comment.*, II, 288-9) pour faire apparaître combien Kant juge naturel le passage de l'apriorité à la subjectivité : or on voit que dans tous, ce qui est donné, c'est l'apriorité d'une forme *intuitive*.

universelle. C'est quand nous voulons les appliquer à des intuitions pour obtenir une connaissance concrète que nous ne pouvons les entendre en un sens transcendentalement objectif.

« Mais l'*esthétique transcendentale* ne démontre pas seulement que l'espace et le temps sont des éléments a priori, elle démontre que ce sont des formes, des intuitions a priori. C'est là pour Kant le point décisif. Un tel caractère est inexplicable, si l'espace et le temps sont autre chose que des formes de la sensibilité. Ce qui caractérise l'espace et le temps, c'est que leurs propriétés ne peuvent en aucune façon se déduire des catégories de l'entendement. La mathématique ne peut pas être considérée comme une simple promotion particulière de la logique générale, comme le voulait Leibniz... L'espace intervient donc comme condition de la réalité des phénomènes sensibles. Ainsi les qualités fondamentales de la nature sensible ne se ramènent pas aux catégories de l'entendement. Mais celles-ci représentent l'universel. Donc le sensible ne se ramène pas à l'universel, il est relatif à la constitution de l'esprit humain. C'est parce qu'il s'agit de l'apriorité d'une forme qui n'est concevable que comme un fait métaphysique, comme quelque chose de donné et d'irréductible à l'universel, que nous n'avons pas le droit d'ériger l'espace et le temps en réalités transcendentales[1]. »

Ainsi, pour que la fameuse *lacune* fût rendue visible chez Kant, il faudrait que l'on prouvât, non pas seulement que l'existence d'un espace et d'un temps transcendentalement objectifs est compatible avec l'*apriorité* des représentations d'espace et de temps, ce qu'on a triomphé d'avoir fait, mais qu'elle est compatible avec *l'apriorité et l'intuitivité* de ces représentations. Si elles n'étaient qu'a priori, il ne serait même pas besoin de faire appel à l'existence d'une réalité absolue *analogue* à l'espace et au temps (ou dont les

1. *Revue des cours et conférences* (Lecène, Oudin et Cie, Paris), 20 fév. 1896, pp. 629-630

déterminations soient analogues aux déterminations temporelles ou spatiales), car dans ce cas, l'espace et le temps, tels qu'ils interviennent dans la connaissance, pourraient être des modes absolument universels de liaison. — (Autant qu'on peut supposer un pareil cas. Car que lieraient-ils? Il n'y aurait plus d'intuition.) — Mais l'espace et le temps sont des données particulières et intuitives, encore que pures, et alors comment veut-on qu'ils vaillent en dehors de l'esprit de la constitution duquel ils sont l'expression spéciale?

On insistera peut-être encore et on dira : Tout cela ne prouve nullement qu'il n'existe pas, indépendamment de notre esprit et hors de toute atteinte de sa part, quelque chose d'analogue à cette intuition spatiale, à cette intuition temporelle, qui, sans doute, à les prendre en elles-mêmes, sont particulières au sujet. L'espace et le temps sont des intuitions pures, formes de toute intuition empirique, et nous ne pouvons pas en étendre l'objectivité au delà de la connaissance phénoménale, mais nous ne pouvons pas non plus l'y restreindre. S'il y a une barrière à l'extension de notre connaissance au delà de ce qui nous est particulier, cette barrière s'oppose aussi bien à nos négations qu'à nos affirmations. Nous ne pouvons donc même pas nier la valeur de cette forme intuitive qui particularise tout ce que nous voyons (et qui constitue donc elle-même la barrière) comme expression de quelque chose d'universel.

Mais à une telle instance nous ne craindrions pas d'opposer qu'on fait dire à Kant ce qu'il ne dit pas, et qu'à ce prix on le convainc trop facilement d'illogisme.

Certes, il proclame à mainte reprise que l'espace et le temps n'appartiennent pas aux choses en soi, à quelque titre que ce soit[1], mais de quel espace et de quel temps

1. C'est-à-dire ni comme choses en soi, ni comme propriétés ni comme rapports de choses en soi.

s'agit il, sinon de ceux qui sont connus de nous, qui sont des intuitions a priori de notre sensibilité, qui entrent comme éléments constitutifs dans les objets de notre représentation ? Comment peut-on dire qu'une telle affirmation soit identique à l'affirmation de l'inexistence de quoi que ce soit qui, dans la réalité absolue, corresponde à ces intuitions? Cette dernière assertion, nous ne la lisons pas dans la *Critique*, et nous serions étonné que Kant l'eût jamais émise (sinon peut-être comme une hypothèse invérifiable) : non seulement en effet elle serait tout à fait contraire à l'esprit de la *Critique*, mais ne répondrait à aucune nécessité interne du système; elle préparerait tout à fait gratuitement la brèche à l'usage des adversaires. A quelle affirmation criticiste en effet sert-elle de fondement ou même de contrefort? Il est évident que Kant n'en a pas besoin.

Pourquoi dès lors vouloir lui faire dire à toute force, sans raison et à son grand dommage, ce qu'il ne peut pas savoir, et ce qu'il s'ingénie à prouver que nul ne peut savoir ? Sur la nature de la chose en soi, le rôle du philosophe criticiste est de se taire. Kant, à notre connaissance, ne se départ pas de cette réserve, ne prétend jamais atteindre l'absolu, et n'en énumère nulle part les propriétés ou les déterminations [1]. Où donc prend-on le droit de dire qu'il refuse à la chose en soi ce qu'il ne lui attribue pas? La valeur transcendentalement objective d'un espace et d'un temps doublant en quelque sorte les formes a priori de notre intuition, Kant n'a pas à la nier, pas plus qu'à l'affirmer; ce qu'il nie, c'est que nous connaissions, ni puissions connaître cette valeur. La *Critique* est une théorie

1. En tant que connaissables par la raison théorique, par la *raison pure*. On sait qu'il est des vérités indémontrables à ce point de vue que Kant retrouve comme postulats de la raison pratique, mais il n'est pas question de cela ici. — Sur les idées dogmatiques, et particulièrement leibniziennes, conservées par Kant à titre de *Privatmeinungen* (*Kritik*. Kehrb. 594), voir V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 140, note 3.

de la connaissance; elle ne prétend donc juger que la portée de la connaissance, justifier que la science, anéantir que les prétentions sans fondement du *dogmatisme vermoulu*. Kant écarte tout ce qui ne se justifie pas devant le tribunal de la raison; comment prendrait-il à son compte, avec la même imprudence que les dogmatiques, les assertions opposées aux leurs [1].

Si l'on conteste que les adversaires de Kant doublent l'espace et le temps dont il est continuellement question dans l'*Esthétique transcendentale* d'un second espace et d'un second temps qui n'y apparaissent nulle part, même à titre de fantômes à détruire, nous demandons ce que sont ces réalités absolues *analogues* aux intuitions pures et dont on prétend maintenir la possibilité ? Il faudra bien reconnaître que c'est autre chose que l'espace et le temps de la représentation, sinon comment peut-il être question d'analogie ? — Or si le dédoublement apparaît moins nettement lorsqu'on parle de la possibilité d'un espace et d'un temps transcendentalement objectifs *tout à fait semblables* à ceux de la représentation, c'est parce qu'à la faveur de cette ressemblance, les deux Sosies passent l'un pour l'autre.

Qu'on le veuille ou non, quand on porte hypothétiquement à l'absolu l'espace et le temps intuitions pures a priori, c'est-à-dire quand on attribue l'objectivité transcendentale à ces données particulières à notre sensibilité, on introduit à côté de ces éléments constitutifs de la connaissance qui trouvent leur fondement dans l'esprit un autre espace et un autre temps qui manifestent leur existence et trou-

1. Qu'on veuille bien se remettre sous les yeux ce passage de la *Discipline de la raison pure* : « Lorsque le dogmatique est parvenu à une saine critique de l'entendement et de la raison, il n'a plus d'attaque à craindre ; car il distingue alors son bien de ce qui est tout à fait étranger, sur quoi il n'élève aucune prétention et à propos de quoi il ne s'embarrasse d'aucune controverse » (Kehrb. 586). — Nous pouvons aussi faire remarquer ici l'accord avec la *Critique de la raison pure*, sur l'intuitivité et la subjectivité de l'espace et du temps, des *Leçons de Métaphysique* publiées par Pölitz, Erfurt, 1821 (p. 62).

vent leur fondement *hors* de l'esprit. On crée par conséquent deux de ces êtres de raison dont Kant ne se soucie pas, parce que pour lui le passage de la pensée à l'absolu est impossible. Depuis Kant précisément on n'a plus le droit de confondre l'existence avec un prédicat quelconque, et de prétendre en enrichir un sujet sans créer par là un nouvel individu. — Donc, quand on prend acte de ce que Kant affirme la subjectivité des intuitions pures a priori d'espace et de temps pour l'accuser de nier sans preuve l'existence de quelque réalité absolue que ce soit, on crée selon nous une confusion sur l'objet en discussion.

Les assertions kantiennes ainsi ramenées à leur juste valeur, il reste que l'espace et le temps, intuitions pures de la sensibilité, sont les formes de toute intuition empirique; que par conséquent toute donnée d'expérience est déjà (avant toute *pensée*) pour une part essentielle l'œuvre de l'esprit, et n'a donc qu'une valeur phénoménale.

Une autre objection se présentera peut-être alors à l'esprit de quelques-uns, qui demanderont pourquoi attacher une telle importance à un passage aussi naturel et aussi nécessaire à l'esprit que celui de l'apriorité des *formes* de l'esprit à la subjectivité *de ces formes* et de ce qu'elles conditionnent. Si ce n'est que de l'espace et du temps *tels qu'ils existent dans l'esprit*, dira-t-on, qu'il s'agit de prouver la *subjectivité*, le passage va de soi et ne nécessite pas un tel effort !

Mais qu'on prenne garde alors de ne pas déplacer les responsabilités et oublier les positions respectives de chacun. En effet, pour Kant le passage allait de soi, et c'est précisément ce que lui reprochaient tout à l'heure les inventeurs de la fameuse *lacune* de son système. Ce n'est pas lui, ce sont eux, qui font un tel effort pour trouver le fondement légitime d'un raisonnement présenté comme très simple dans l'*Esthétique transcendentale*. Kant ne se doutait probablement pas qu'on allait faire porter les attaques sur ce point : il n'avait pas prévu la controverse

entre Trendelenburg et Fischer. Le plan même de son *Esthétique* n'en est-il pas la preuve ? Qu'est-ce qui est démontré en des *expositions métaphysiques* et *transcendentales*, où trouve-t-on des arguments numérotés ? Là où il s'agit de forcer l'adhésion à cette double assertion si difficile à faire admettre, et qui ne peut vivre que par la défaite et des empiristes et des dogmatiques, l'apriorité et l'intuitivité. La thèse qui nous occupe, au contraire, celle de la subjectivité, n'est plus qu'une simple *conséquence* à tirer de ce qui précède. Aussi, qu'elle qu'en puisse être l'importance, Kant ne pouvait pas penser qu'on la dût directement attaquer. Sa crainte n'est pas qu'on réfute la thèse de la subjectivité, mais bien plutôt qu'on la confonde avec d'autres thèses déjà célèbres (celle de Berkeley par exemple), et qu'il répudie.

Il n'avait pas non plus à se garder contre la confusion qui, d'après nous, s'est produite, parce que, venant de montrer que l'espace et le temps sont éléments constitutifs des objets (apriorité), et des objets en tant qu'intuitivement connus (intuitivité), l'idée de spéculer sur des réalités *absolues*, c'est-à-dire tout à fait étrangères à l'esprit, était trop loin de lui pour qu'il pût supposer qu'on allait la lui prêter. Il pense mettre en lumière, comme *conséquence* de ses thèses fondamentales désormais prouvées, que, de par les conditions de notre sensibilité (et sans parler des conséquences qui naîtront de la nature de l'entendement), la connaissance est purement phénoménale : pourquoi songerait-il, au moment où cela peut paraître le plus superflu, à ajouter qu'il ne sait rien des réalités absolues qui peuvent correspondre ou ne pas correspondre aux objets de notre connaissance ?

Aussi bien a-t-il fallu, selon nous, pour que pût se produire ce malentendu sur le sens de l'affirmation de Kant dont sont sorties tant de discussions, une triple circonstance : la position tout à fait spéciale de l'espace et du temps dans la connaissance, la longue confusion de l'aprio-

rité kantienne avec l'innéité, et l'omission de l'intuitivité parmi les preuves de la subjectivité. — L'espace et le temps sont à la fois des objets de connaissance, des formes de certains objets de connaissance, et des obstacles à une connaissance d'un autre ordre. Leur double caractère d'intuitions et de formes nécessaires de l'intuition en fait des notions difficiles à saisir et à déterminer. — N'était-il pas naturel d'autre part, étant donnée la dépendance étroite de la subjectivité à l'égard de l'apriorité, qu'une erreur sur le sens de l'une des thèses faussât le sens de l'autre? Nous avons montré que l'apriorité à elle seule ne suffirait pas à fonder la subjectivité; il n'en est pas moins vrai que la confusion de l'apriorité avec l'innéité ne prépare nullement l'esprit à admettre la subjectivité, tandis que l'apriorité transcendentale, en faisant de l'espace et du temps des conditions de l'existence des données empiriques, relativise déjà à l'esprit et l'espace et le temps, et les données empiriques. — Il ne reste plus qu'à comprendre le caractère intuitif de l'espace et du temps pour être conduit à réduire leur valeur à celle de données d'une sensibilité spéciale, la sensibilité humaine; et c'est précisément ce dernier moment de la démonstration qu'on sacrifiait en parlant toujours de la *preuve de la subjectivité par l'apriorité.*

Notre conclusion, en ce qui concerne la preuve de la subjectivité telle que la propose l'*Esthétique,* est donc que cette preuve est parfaitement valable pour qui accepte avec Kant que l'espace et le temps sont des *intuitions a priori.* Il ne s'agit pas d'autre chose, en effet, que de prouver que ces intuitions elles-mêmes sont subjectives; et il n'y a de *lacune* dans cette partie de l'œuvre kantienne que pour qui y cherche les éléments d'une démonstration relative aux choses en soi et tout à fait anticriticiste, car pour être négative, elle n'en serait pas moins dogmatique. Kant lui-même, pensons-nous, triompherait d'une lacune, inévitable à ses yeux dans une construction de ce genre,

Quelque confiance que puisse mettre Kant dans cette preuve fondamentale, il n'hésite pas à en exposer toutes les confirmations qui lui viennent à l'esprit. Comment en serait-il autrement? La subjectivité des formes pures de la sensibilité entraîne avec elle la relativité de la connaissance sensible, relativité toute spéciale, très différente de celle que professent les *idéalistes*, puisqu'elle offre pour contre-partie la validation de la réalité empirique en tant que telle. En d'autres termes, le phénomène (du moins en tant qu'il dépend de la sensibilité) se pose désormais en face de l'être absolu, l'*idéalisme transcendental* est partiellement constitué, et toute confirmation de ce nouveau système portera nécessairement en partie sur ce point spécial, la subjectivité de l'espace et du temps[1]. C'est ainsi que les trois dernières *Remarques générales sur l'Esthétique transcendentale* prétendent prouver cette subjectivité en montrant d'abord que le contenu tout entier de nos intuitions se résout en relations, ensuite que la subjectivité permet seule d'attribuer à la connaissance sensible une réalité empirique et de faire des corps autre chose qu'une simple illusion, enfin qu'en dehors de cette théorie, il n'est pas possible de concevoir Dieu sans contradiction.

A vrai dire la preuve de l'idéalisme transcendental par la relativité du contenu des intuitions n'était pas omise dans la première édition de la *Critique*, puisque dans l'appendice à l'*Analytique* sur l'*amphibolie des concepts de réflexion*, un des arguments qui permettent à Kant de faire

1. Lorsque Kant, ayant montré dans les diverses *conclusions* relatives, d'abord à l'espace, puis au temps, toutes les conséquences des propositions désormais acquises (Kehrb., 54-57 et 60-62), ayant ensuite fortifié ses thèses par la réfutation des thèses adverses d'abord de Leibniz et de Newton, puis de Leibniz et de Locke (Kehrb., 64-66 et 67-69. Cf. plus haut, pp. 7-24), est engagé par l'accueil fait à l'édition de 1781 à fortifier son argumentation, quel est l'objet de ses nouvelles *remarques*? C'est de « confirmer cette théorie de l'idéalité du sens externe aussi bien que du sens interne, et par conséquent de tous les objets des sens comme simples phénomènes. » Kehrb., 71.

ressortir l'espace, et par conséquent les phénomènes qui s'y juxtaposent, à la sensibilité et non à l'entendement pur, c'est précisément que les déterminations phénoménales ne sont que des rapports, et l'espace lui-même un *ensemble de pures relations*[1]. — Mais il convenait de présenter la même idée d'une façon un peu différente, et de montrer expressément que ce caractère relatif de notre connaissance intuitive est une preuve de la subjectivité de l'espace et du temps.

Une réalité absolue ne peut consister uniquement en des relations. Si le contenu de notre intuition, tant interne qu'externe, n'est fait que de relations, on peut en conclure que la forme de cette donnée n'est pas celle d'une réalité absolue : autrement dit l'espace et le temps n'ont qu'une valeur subjective et les représentations qui s'y conforment ne sont que de purs phénomènes.

Or il ne pouvait y avoir de contestation sur le caractère relatif du contenu de notre intuition, puisque cette vérité s'imposait aussi bien aux disciples de Leibniz qu'à Kant lui-même. Ce que l'intuition peut nous donner d'un objet dans l'espace : sa place, son mouvement, son action motrice dans l'espace, reste relatif aussi bien pour qui voit dans l'espace un ordre de coexistence des phénomènes que pour les partisans de l'antériorité de l'espace par rapport à son contenu. L'école wolfienne avait même rendu classique cette idée que le mouvement, loin de pouvoir constituer l'essentiel des choses, n'est qu'une modification extrinsèque qui suppose l'existence de quelque chose capable de changer. — Seulement ce quelque chose, nous en atteignons la nature, aux yeux des Leibniziens, en usant de son analogie avec ce que nous découvrons en nous-mêmes. Pour Kant au contraire, qui non seulement n'en nie pas l'existence, mais l'affirme très souvent et notamment ici, cela devient la *chose en soi* qui est hors de

1. Kehrb., 242. Voir plus haut, p. 36.

l'atteinte de notre connaissance. Comment l'atteindrions-nous? Non par intuition externe, puisque — c'est ce que Kant montre ici — l'intuition externe ne donne que des rapports. Mais pas davantage par le secours de l'intuition interne, car d'abord — il va le montrer quelques lignes plus loin — l'intuition interne ne donne elle aussi que des rapports, ensuite, nous donnât-elle autre chose, encore faudrait-il établir la légitimité d'un usage aussi audacieux de l'analogie[1].

Transformer en une preuve de la subjectivité de l'espace et du temps, et par conséquent de la phénoménalité de la connaissance sensible, la nécessité de sauvegarder la réalité empirique des objets, c'était une ingénieuse et audacieuse riposte, faite pour blesser les adversaires d'esprit superficiel qui avaient cru pouvoir condamner le criticisme au nom du sens commun. C'est la tâche que se propose Kant dans la troisième *remarque générale*. L'offensive était le moyen de défense qu'il préférait : il ne lui suffisait nullement de montrer ici que sa théorie ne s'achoppait pas à la difficulté qu'on soulevait contre lui, mais que seule elle l'évitait, tandis que ses imprudents adversaires ne pouvaient en entrant dans cette voie qu'at-

1. Pour mieux mettre en lumière que l'affirmation de la *relativité du contenu de l'intuition externe* n'est pas nouvelle, pour mieux voir aussi à quel moment Kant se sépare des Leibniziens, nous pouvons nous référer à un passage du *Systema causarum efficientium* de Martin Knutzen. Au § 25, ce Leibnizien (dissident d'ailleurs sur des points importants) expose et démontre qu' « en tant que dans un mouvement, nous ne regardons que le changement de lieu ou considérons ce mouvement en soi, il n'apporte aucun changement intrinsèque au mobile qui est mû. Mais si on veut porter son attention sur ce qui fait le caractère intrinsèque du mobile tandis qu'il est mû ou ce qui est réel dans le mouvement, ce qu'on trouvera, c'est un effort momentané, c'est-à-dire un effort pour changer son lieu. » Un effort momentané, cela ne se découvre évidemment pas dans l'intuition externe, c'est par raisonnement qu'on l'attribue au mobile. Donc ce qui, même dans le changement de lieu, est réel n'est pas objet d'intuition. A plus forte raison ne peut être objet d'intuition ce qui doit exister en soi pour être capable de cet effort dont le mouvement n'est que l'effet apparent.

tirer l'attention sur leur propre faiblesse et leurs propres contradictions.

Certes Kant n'avait pas attendu d'être accusé d'*idéalisme* pour préciser sa théorie du phénomène. L'*Esthétique* montre clairement, dès la première édition, que *l'idéalité de l'espace et du temps laisse intacte la certitude de la connaissance d'expérience* [1] ; d'autre part le phénomène n'est que *notre manière de percevoir les choses en soi* [2]. D'une façon générale on peut dire que toutes les affirmations de notre ignorance des choses en soi ne font que mettre en lumière la nécessité de leur existence, puisqu'il est sans cesse question des transformations que leur imposent les conditions de la sensibilité, et qu'au reste le phénomène est *le phénomène de quelque chose et la façon dont nous sommes affectés par ce quelque chose* [3]. Donc dès 1781, l'existence de la chose en soi inconnaissable est formellement affirmée en même temps que celle du phénomène.

Dans les *Prolégomènes*, Kant va plus loin. De tout temps, nous dit-il au paragraphe 32, les philosophes ont su opposer le monde intelligible au monde sensible; et s'ils n'ont accordé d'existence qu'au monde intelligible, c'est parce qu'ils ne pouvaient distinguer, ignorance bien pardonnable à une époque de pensée si fruste, entre le phénomène et l'apparence. — On voit l'importance que prend cette opposition. Par elle l'idéalisme transcendental s'oppose à l'idéalisme vulgaire. La réduction du sensible à l'apparence rejette toute réalité dans l'intelligible, tandis que la reconnaissance du caractère phénoménal du donné spatial et temporel laisse subsister, solidaires, les deux réalités : une réalité empirique, certaine pour tout esprit humain parce que soumise à ses lois, et la chose en soi

1. Kehrb., 64. C'est le passage où il montre que tous ceux qui admettent la réalité absolue de l'espace et du temps, de quelque façon qu'ils s'y prennent, entrent en conflit avec l'expérience. Cf. plus haut, p. 7.
2. Kehrb., 66.
3. Kehrb., 67-68.

inconnaissable. Il ne s'agit plus de choisir entre deux mondes qui s'excluent, mais de les fonder l'un par l'autre.

Enfin, dans cette *troisième remarque* qui n'apparaît qu'en 1787, les mêmes idées sont présentées dans un tout autre ordre. Kant ne déduit plus de la subjectivité des formes de la sensibilité et du caractère phénoménal de la connaissance d'expérience des considérations sur la valeur de cette connaissance ; la marche devient, comme dans les *expositions transcendentales*, analytique. De la valeur de la connaissance empirique, qu'invoquent précisément ses adversaires, il prétend tirer une confirmation de sa démonstration de la subjectivité de l'espace et du temps.

La donnée que Kant accepte comme ses adversaires, et qui va servir de fondement à sa démonstration, c'est qu'il existe réellement quelque chose en dehors de nous ; c'est aussi et à plus forte raison que nous existons nous-mêmes, que nous ne nous dissolvons pas, à l'examen philosophique, avec toutes nos représentations, en une pure apparence, en une pure illusion. — Mais il se trouve que ce qu'il y a de légitime dans cette croyance à la réalité extérieure ne se prouve qu'indirectement et au prix d'un sacrifice apparent. L'existence des choses en soi est assurée, en tant qu'elles sont nécessaires à l'existence des phénomènes ; celui qui y tient a donc tout intérêt à ce que les phénomènes ne s'évanouissent pas en fantômes illusoires, ce qui arrive précisément quand on veut attribuer à l'espace et au temps une objectivité absolue. L'existence du phénomène en tant que tel se trouve dépendre en effet de l'existence de l'espace et du temps qui en constituent les formes nécessaires ; et, comme l'attribution de l'existence absolue à l'espace et au temps, les rendant contradictoires, inconcevables et monstrueux, oblige à ne plus y voir que de simples illusions, le contenu disparaît avec le contenant, le conditionné avec la condition : si bien que pour avoir été trop préoccupés de sauvegarder la réalité empirique, les réalistes la ruinent irrémédiablement

Après avoir ainsi montré que le monde et le moi qui nous apparaissent ne sont des phénomènes bien fondés que si l'espace et le temps sont subjectifs, Kant ne pouvait plus, semble-t-il, chercher de nouvel argument en faveur de la subjectivité que dans notre idée de Dieu. Or il se trouve en effet que cette idée est incompatible avec la réalité absolue de l'espace et du temps, c'est ce que met en lumière la 4e *remarque générale*. On ne peut faire de l'espace et du temps les *formes des choses en soi*, parce qu'alors, comme conditions de toute existence en général, ils conditionneraient même l'existence de Dieu; et si on ne veut pas en faire des *formes objectives*, il ne reste pas d'autre parti à prendre que de les reconnaître comme *formes subjectives* [1].

Il est tout à fait intéressant de retrouver ici, mais adapté aux exigences de la thèse kantienne, l'argument déjà utilisé par Leibniz. L'auteur de la *Théodicée* s'était refusé, lui aussi, à ériger à côté de Dieu des substances absolues rivales de Dieu [2]; mais l'*espace absolu* qu'il prétendait ainsi éliminer, ce n'était pas l'espace subsistant hors de l'esprit, dans les choses en soi, c'était l'espace chose lui-même, et pouvant être pensé autrement que comme une relation entre d'autres choses. — Ainsi varie selon les besoins de leurs thèses l'usage que font les philosophes des *concepts de la théologie naturelle* : les incompatibilités qui paraissent

1. Kehrb. 75. — Kant attribuait certainement une grande force de persuasion à cette preuve : tous ceux que révoltait le panthéisme ne semblaient-ils pas devoir l'accepter ? Aussi dans le passage si court (deux pages à peine) consacré à l'espace et au temps dans ses *Leçons de métaphysique*, nous lisons : « Si je considère l'espace comme un être en soi, le spinozisme est irréfutable, c'est-à-dire que les parties du monde sont des parties de la Divinité. L'espace est la Divinité; il est unique, omniprésent; rien ne peut être pensé hors de lui ; tout est en lui. » (Pölitz, p. 62.)

2. « Si l'espace est une réalité absolue, bien loin d'être une propriété ou accidentalité opposée à la substance, il sera plus subsistant que les substances. Dieu ne le saurait détruire ni même changer en rien. Il est non seulement immense dans le tout, mais encore immuable et éternel en chaque partie. Il y aura une infinité de choses éternelles hors de Dieu. » Erdm. 756a. Cf. 769b.

décisives à Leibniz ne gênent nullement Kant, qui à son tour triomphe de certaines exigences de notre idée de Dieu que Leibniz n'eût certes pas admises.

Nous savons déjà combien le cas des figures symétriques incongruentes parut toujours intéressant et instructif à Kant, mais nous n'avons eu occasion de l'étudier qu'autant qu'on peut en tirer une confirmation du caractère *intuitif* de l'espace [1]. — Au paragraphe 13 des *Prolégomènes*, il y fait appel pour forcer l'adhésion de ceux qui auraient encore quelque doute sur le caractère *subjectif* de cette forme de la sensibilité [2]. Nulle différence n'existant pour l'entendement entre les figures dont il s'agit, l'impossibilité où l'on se trouve de les faire coïncider en les superposant prouve que quelque chose les diversifie, qui tient à la constitution de notre sensibilité. Elles se caractérisent en effet par une certaine constitution spatiale qui n'est elle-même possible que par un certain rapport à l'espace total, simple forme de notre sensibilité. Leur incongruence est donc affaire d'intuition, ressortissant à la pure sensibilité, c'est-à-dire à ce qui exprime l'objet uniquement en tant que connu par nous, autrement dit le phénomène [3]. — Dans les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, de 1786, Kant réédite sous une forme peut-être encore plus claire cette preuve confirmative de la subjectivité de l'espace [4]. Le fait dont il espère tirer parti pour fortifier ainsi sa théorie, c'est que la différence

1. Cf. plus haut, pp. 242-6.
2. « Ceux qui ne peuvent encore s'affranchir de cette idée, selon laquelle l'espace et le temps seraient des qualités réelles inhérentes aux choses en soi, peuvent exercer leur perspicacité sur le paradoxe suivant, et quand ils en auront en vain cherché la solution, libres de préjugés au moins pour quelques instants, conjecturer qu'il y a peut-être quand même quelque fondement à cette réduction de l'espace et du temps à de simples formes de notre intuition sensible. » Edit. Schulz, p. 63.
3. Cf. les *Proleg.*, p. 64 de l'édit. Schulz.
4. Hartenstein (1867), IV, 373.

des figures symétriques, qui se manifeste par leur incongruence, ne s'explique pas, mais se constate uniquement dans l'intuition (*dari, non intelligi*). Ce fait lui paraît d'une portée décisive, parce que, selon lui, si l'espace était objectivement réel, *les rapports des choses* (*dans l'espace*) *se laisseraient ramener à des concepts objectifs*. Ainsi la preuve n'est possible que grâce à l'irréductibilité à des notions d'entendement de la différence qui se manifeste entre les figures symétriques. Étant donné ces figures, ce n'est pas ce qui en elles vient de la chose en soi qui les fait différer; car cela, l'entendement, s'il pouvait se soustraire aux conditions imposées par la sensibilité, l'atteindrait sans doute : ce ne peut donc être que de la forme de la sensibilité que vient la différence, conséquence de la constitution de notre esprit, et n'exprimant nullement la réalité absolue.

Pour trouver de nouvelles confirmations de la théorie qui nous occupe, il nous faut considérer autre chose que les données de la sensibilité et les phénomènes auxquels elles servent de matière, et aborder les conflits de la raison pure avec elle-même. Cela nous ramène à la *Critique de la raison pure*, et un scrupule peut aussitôt nous inquiéter : n'est-il pas déplacé et vain de chercher une preuve de la subjectivité de l'espace et du temps, dans l'œuvre de 1781, en dehors de l'*Esthétique*, alors que Kant proclame formellement dans cette première partie de la *Critique*, que sa théorie n'est pas une hypothèse, mais qu'elle est *aussi certaine et indubitable qu'il est possible de l'exiger d'une théorie devant servir d'organon* [1].

Qu'aux yeux de Kant l'*Esthétique* se suffise à elle-même, cela ne fait pas de doute pour nous, et cette première *remarque générale sur l'Esthétique transcendentale* en serait

1. Kehrb. p. 69. L'affirmation de cette certitude indubitable est répétée avec autant de force à la fin de la *Remarque*, p. 71.

une preuve suffisante. La certitude de la mathématique, l'impossibilité de l'expliquer autrement que par le recours à des intuitions a priori, la liaison nécessaire de l'apriorité et de la subjectivité sont pour Kant des vérités trop incontestables pour qu'il songe à leur chercher un point d'appui extérieur. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a plus qu'un simple accord entre l'*Esthétique* et la *Dialectique*, puisque l'exactitude des propositions de l'*Esthétique* est nécessaire pour que l'antinomie de la raison pure puisse recevoir une solution ; et on sait d'ailleurs que la découverte de l'antinomie et de ces conditions de sa solution fut un des éléments essentiels de la constitution de la doctrine criticiste tout entière. On ne peut donc, lorsqu'on rassemble les raisons d'adhérer à la théorie de la subjectivité des formes de la sensibilité, omettre la confirmation qu'elle trouve dans l'antithétique de la raison pure[1].

« Toute l'antinomie de la raison pure », écrit lui-même Kant en ces termes très clairs, « repose sur cet argument dialectique: Si le conditionné est donné, la série totale de toutes ses conditions est également donnée. Or les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés, etc.[2] » Puis il montre que l'argument est sophistique parce que le conditionné d'où l'on part n'est pas donné absolument, mais seulement dans l'ordre phénoménal. Ce syllogisme, se fondant sur la liaison analytique du conditionné et de la condition[3], serait très valable, s'il n'était à quatre termes, si l'on ne passait sans s'en apercevoir de l'objet créé grâce au concours des formes pures de la sensibilité à la chose

1. Kant lui-même d'ailleurs, malgré sa confiance absolue dans la valeur des arguments essentiels de l'*Esthétique*, accepte volontiers l'idée de confirmer sa thèse, puisque c'est précisément après cette hautaine affirmation de sa certitude qu'il ajoute (en 1787 il est vrai et la polémique une fois ouverte) les *confirmations* que nous venons d'étudier. Il ne fait pas intervenir de recours à la *Dialectique transcendentale*, sans doute parce que cela n'ajouterait rien aux démonstrations de 1781 et pourrait induire inutilement à croire que l'*Esthétique* a besoin de la *Dialectique*.

2. Kehrb. 405.

3. Kehrb. 406.

en soi. — Mais ce caractère phénoménal du point de départ, c'est l'*Esthétique transcendentale* qui l'a établi, si bien que seule l'*Esthétique transcendentale* fournit la solution critique du conflit de la raison avec elle-même. Or ce conflit doit pouvoir être résolu « parce que la réponse doit sortir de la même source d'où est sortie la question [1]», et que « dès qu'il s'agit simplement de mettre la raison d'accord avec elle-même, un tel objet ne peut manquer d'être accessible à la raison [2] ». — Telle est donc la marche du raisonnement : légitimité nécessaire d'une réponse, — une seule réponse possible, — et cette réponse est précisément l'idéalisme transcendental. Nous retrouvons ici une méthode chère à Kant et que nous avons déjà eu l'occasion de signaler [3] : c'est cette méthode analytique qu'il appelle transcendentale et qui permet d'atteindre certaines vérités que l'expérience ne livre pas directement, en découvrant en elles les conditions nécessaires de certaines données de fait. La disposition de l'esprit humain à réaliser l'unité totale, l'antinomie de la raison pure qui en naît sont des faits ; or la liaison analytique du conditionné à la condition, incontestablement légitime, obligerait à subir cette antinomie, ce qui n'est pas possible : le rejet du conditionné dans un autre domaine que celui de la condition, c'est-à-dire l'opposition du phénomène et du noumène, c'est-à-dire encore, en remontant à la source, la subjectivité de l'espace et du temps, offre à la *philosophie transcendentale* une unique, une suprême ressource [4].

1. Kehrb. 391. Cf. les pages 392 et 393.
2. Em. Boutroux, *Cours sur la dial. transcendentale*. Rev. des cours et conf., 14 mai 1896, p. 386.
3. Cf. plus haut, pp. 10 et 238.
4. Nous trouverions dans les théories de la *Critique de la raison pratique* des confirmations du même ordre, mais nous nous interdisons de sortir ici du champ de la philosophie spéculative.

LIVRE III

EXAMEN DE L'OPPOSITION DES DEUX THÉORIES ET DE SES CONSÉQUENCES

Les grands noms de Leibniz et de Kant évoquent l'un le dogmatisme avec toutes ses audaces, l'autre le criticisme avec toutes ses réserves et avec toutes ses limitations. D'un côté le moi, le monde et Dieu, le recours sans scrupules à l'analogie là où l'expérience externe ou intime fait défaut, la connaissance de l'absolu; de l'autre la démonstration des diverses illusions transcendentales, les principes premiers de l'entendement obstacle à la pénétration de l'être en même temps qu'instrument de science, la valeur d'une donnée réelle et positive reconnue à la sensibilité, enrichissement de l'esprit qui semble n'avoir pour but que d'opposer à son ardeur de savoir de nouvelles barrières. Ici une philosophie qui cherche dans l'idéalisme un affranchissement de la matière et du phénomène; à l'opposé un idéalisme qui lie la certitude de la science à la phénoménalité de son objet, et qui fait de l'esprit le prisonnier de ses propres puissances créatrices.

Cependant on relit les deux œuvres, et on est frappé de la convergence réelle de leurs idées maîtresses. Les deux philosophes admettent l'existence d'un monde de réalités

absolues. Ce monde est pour l'un d'eux inconnaissable tel qu'il est en lui-même, mais peut-être pour l'autre ne l'est-il guère moins, pour des causes différentes. — Windelband a pu écrire justement, parlant au nom de Kant : « la prétention à une connaissance a priori des choses en soi serait identique à celle de les créer[1]. » Et en effet, ce que nous connaissons *a priori*, ce n'est pas autre chose que l'apport du sujet dans la connaissance. Mais pour Leibniz, la prétention d'avoir des créatures une connaissance parfaite ne serait-elle pas celle d'être placé au point de vue du Créateur, c'est-à-dire d'être identique à lui ? Chaque monade est un miroir de l'univers et perçoit le macrocosme, mais de son point de vue propre, qui exprime sa nature : or la différence des points de vue est assez considérable pour rendre compte de la différence des connaissances, et par conséquent de la différence des natures. Quelle distance de la connaissance de Dieu à notre connaissance, de notre connaissance à celle d'un escargot, de celle d'un escargot à celle d'une des monades qui se manifestent spatialement dans un corps inerte ! L'objet en soi, dont par hypothèse la réalité ne dépend d'aucun sujet, est donc dénaturé dans un cas aussi bien que dans l'autre ; et dans aucun des deux systèmes nous ne savons dans quelle mesure, car pour Leibniz, qui, hors Dieu, connaît la valeur de chaque connaissance ?

Dira-t-on : pour Kant seul, l'univers des esprits humains est un univers spécial, et commun à tous. Les points de vue ne varient pas, comme dans la *Monadologie*, à l'infini. Les hommes sont tous d'une constitution identique ; l'élément apporté par le sujet, l'élément *a priori*, est le même dans toute représentation, dans toute conception : mêmes formes, mêmes catégories. — Il est vrai qu'il n'y a pas chez Leibniz une coupure si nette entre l'être doué de raison et les autres. Plus hardi dans l'analogie et parce que

1. *Geschichte der neueren Philosophie*, II, 88.

la continuité est un des éléments essentiels de son *point de vue*, Leibniz se plaît à faire valoir pour tout ce qui existe l'explication qu'il propose de la connaissance humaine; mais nierait-il que certains points de vue se ressemblent plus que d'autres, et qu'il y a de ces ressemblances des *raisons?*

On pourrait encore objecter : l'intervention du sujet, dans l'explication kantienne de la connaissance, est tout autre que chez Leibniz. Dans la *Monadologie*, la part du sujet c'est surtout la confusion de la connaissance; dans la *Critique*, elle est moins négative : l'esprit se manifeste comme forme, comme catégorie, et crée la réalité empirique. — Même ici peut-être ne serait-il pas impossible de répondre. Par rapport à la connaissance de l'absolu, la connaissance humaine réalise toujours une altération. Elle est donc négative en tant qu'elle n'atteint pas l'absolu, la chose en soi, positive en tant qu'elle est créatrice d'autre chose : pour Leibniz aussi il y a des phénomènes.

Ainsi donc, il y a des points de contact et rien de plus naturel, car tout dogmatisme vraiment philosophique tend à se limiter lui-même, et toute théorie critique doit chercher un point d'appui dans quelque réalité. — Dans quelle mesure peut-il y avoir accord en ce qui concerne la nature de l'espace et du temps, où réside exactement l'opposition entre les solutions leibnizienne et kantienne que nous venons d'examiner séparément, voilà ce que notre effort va tendre maintenant à déterminer.

I

Ce qui frappe peut-être le plus le lecteur à mesure qu'il approfondit le problème de l'*apriorité* chez Kant, c'est la ressemblance qui apparaît grandissante, *dès que la question est posée dans les mêmes termes*, entre la solution criticiste

et celle de Leibniz. A cette question spéciale : quelle est la genèse de l'espace et du temps ? — à cette question plus générale : à quel moment la part contributive de l'esprit dans la connaissance se manifeste-t-elle ? — les deux adversaires proposent des réponses dont on a peine à découvrir la différence.

Tout au plus y a-t-il opposition dans les deux terminologies. Leibniz n'a pas peur de rapprocher, de compléter l'un par l'autre les termes généralement considérés comme inconciliables : « Nous *apprenons* », dit-il, « les idées et les vérités *innées* [1]. » Kant, acceptant ici le langage usuel, entend par *inné* ce qu'on n'a pas besoin d'apprendre : aussi nie-t-il qu'il y ait des connaissances de telle sorte [2], et réserve-t-il le nom d'*a priori* à ces notions qui ne naissent pas de l'expérience, mais qui ont néanmoins besoin d'elle pour se révéler. — Mais pour l'un comme pour l'autre, quels que soient les mots différents qui traduisent leur pensée commune, l'espace et le temps se manifestent au cours de l'expérience, et peuvent précisément s'y manifester parce que l'esprit porte en lui les dispositions rendant possible cette expérience qui à son tour les révèle. Ainsi apostériorité chronologique des représentations d'espace et de temps, mais qui n'exclut pas l'apriorité de l'élément subjectif de telles représentations.

Ici s'est imposée à nous cette question : cette apriorité, *chronologique* chez Leibniz (puisqu'il ne s'agit pour lui que de l'innéité d'une disposition de l'esprit), n'est-elle pas pour Kant d'un autre ordre, à savoir purement *logique* ? Un rapport de conditions à conditionné exige-t-il l'intervention d'un avant et d'un après, et celui qui prétend démontrer que l'expérience, bien loin de nous fournir l'espace et le temps, les suppose, assigne-t-il par là même un ordre de succession aux divers éléments de la représenta-

1. Cf. plus haut, p. 193.
2. Cf. plus haut, p. 203.

tion ? Pour notre part nous n'avons pas cru pouvoir admettre que l'interprétation transcendentale, quelle qu'en soit d'ailleurs la valeur, nous dispensât d'affirmer l'antériorité chronologique d'un certain fondement dans l'esprit, d'une prédisposition donnée, dès que nous admettons que l'expérience temporelle et spatiale, source des représentations achevées et conscientes d'espace et de temps, dépend elle-même de l'existence de certaines intuitions. Nous appuyant d'ailleurs sur certaines affirmations très explicites de Kant, nous avons déclaré que *le fondement du moins de ces représentations était inné* [1], car nous nous demandons en vain comment on peut, si on ne prend cet aveu à la lettre, comprendre l'acquisition *originaire*, ou s'expliquer le genre de conditions qui s'impose à la possibilité de l'expérience.

Ceux qui considèrent l'expérience comme constituant un donné irréductible d'où sortent toutes nos connaissances et qui n'attend rien de l'esprit, ne sont-ce pas précisément les empiristes que combat l'auteur de la *Critique* ? Dès que l'on admet que l'esprit contribue pour sa part à la constitution de cette expérience, ne s'oblige-t-on pas par là même à imaginer quelque chose qui, dans l'esprit, subsiste sans se manifester, avant d'avoir eu l'occasion de se mêler à un autre élément pour donner naissance à la représentation ? Celle-ci est fille de notre esprit non moins que de l'autre élément qui y est irréductible, ce qui suppose que notre esprit, et par conséquent les dispositions qui le constituent, la précèdent dans le temps.

Est-ce à dire que l'antériorité chronologique, par rapport à l'espace et au temps réels, d'un espace et d'un temps virtuels formant partie intégrante de l'esprit, constitue *l'essentiel* des propositions kantiennes relatives à l'apriorité comme des propositions leibniziennes ? Nous ne songeons

1. Cf. plus haut, p. 223.

pas à le prétendre. Quelle que soit l'influence considérable exercée par les *Nouveaux Essais* sur la *Critique de la raison pure*, il semble bien que la préoccupation de Kant soit assez différente de celle de Leibniz. — Celui-ci abordait pour lui-même le problème de la genèse de la connaissance; il s'agissait de déterminer dans quelle mesure deux thèses en apparence contradictoires, l'innéité cartésienne, l'empirisme de Locke se pouvaient concilier. Kant au contraire ne touche à ce problème que d'une façon tout indirecte et *dans la mesure où il est inévitablement connexe du problème de la Critique* : que valent nos diverses connaissances? Comment, en effet, une telle estimation ne serait-elle pas liée à la détermination des *réquisits* (comme disait Leibniz) dans l'esprit et hors de l'esprit, de chacune d'elles?

Ainsi, tandis que l'apriorité leibnizienne valait surtout en tant qu'elle montrait l'*activité de l'esprit* (elle se rattachait d'ailleurs par là à toute la *Monadologie*), chez Kant elle est un moment nécessaire d'une double démonstration : celle de la *réalité empirique* de l'objet d'expérience, celle de la *phénoménalité*, tenant au caractère subjectif de ses conditions d'existence, de ce même objet d'expérience. — De ces deux fins auxquelles nous prépare et par lesquelles vaut, outre le prix qu'elle a en elle-même, la démonstration de l'apriorité, il ne faut perdre de vue ni l'une ni l'autre. On insiste généralement surtout sur le dernier point parce que Kant lui-même paraît, dans l'*Esthétique transcendentale*, faire de l'apriorité de l'espace et du temps unie à leur intuitivité essentiellement le nerf de la preuve de leur subjectivité [1], mais l'apriorité n'en est pas moins la condition de la réalité empirique des phénomènes. Si Kant a le droit de repousser comme une trahison l'assimilation de sa doctrine à celle de Berkeley [2], s'il peut déclarer que son idéalisme critique *renverse* l'autre, — celui qui

1. Cf. plus haut, pp. 253-268.
2. *Proleg.*, édit. Schulz. p. 165

fait des données des sens et de l'expérience une simple illusion et qui cherche dans l'entendement pur et la raison pure des sources de vérité, — c'est grâce à cette apriorité de l'espace et du temps, sans laquelle les réalistes les plus zélés ne pourraient sauvegarder la réalité objective de la connaissance *a priori*.

Il n'y a pas là sans doute une contradiction avec Leibniz, mais il y a une préoccupation bien différente de celle que manifeste Leibniz lorsque, dans les *Nouveaux Essais* ou ailleurs, il traite de l'innéité; et si une différence de points de vue suffit à distinguer deux êtres, deux pensées et a fortiori deux systèmes philosophiques, on peut dire que, de Leibniz à Kant, la théorie de l'apriorité de l'espace et du temps change de nature.

II

Si nous passons du problème de l'apriorité à celui de l'*intuitivité*, il semble bien au premier coup d'œil que nous nous trouvions au cœur de l'opposition leibnizio-kantienne. Les déclarations réitérées de Kant ne nous font pas seules penser que dans cette affirmation de l'existence d'intuitions pures de la sensibilité se trouve la nouveauté antileibnizienne essentielle du criticisme. Notre recours aux textes nous a mis en face de deux conceptions qui paraissent vraiment contradictoires : ici, réduction de l'espace et du temps à des rapports concevables par l'entendement; là, négation du caractère conceptuel de ces conditions essentielles de la représentation, affirmation de leur existence comme choses singulières, saisissables par l'intuition. Et peut-être pour notre part avons-nous fait valoir au plus haut point l'importance de cette opposition en faisant remarquer que, si l'apriorité de l'espace et du temps est le fondement de leur caractère subjectif et par

là de la relativité de la connaissance sensible, c'est parce qu'il s'agit de l'apriorité d'*intuitions*.

Si donc on combine ce qu'il y a de commun dans les deux systèmes relativement à l'*apriorité* avec ce qui les caractérise chacun au point de vue de la *nature* de l'espace et du temps, on trouve chez Leibniz une *prédisposition* de l'esprit à saisir entre les substances un certain *ordre de coexistence* et un certain *ordre de succession* qui constituent l'étendue et la durée, — et à concevoir entre les possibles les mêmes rapports indéfiniment prolongés, de manière à faire l'espace et le temps; — chez Kant une double intuition requise comme condition de la représentation telle qu'elle se manifeste, ce qui nous a semblé exiger une *prédisposition* de l'esprit à imposer une certaine *forme* à toute matière.

De là résulte que si le caractère *intuitif* de l'élément kantien a priori de la sensibilité s'atténue, du même coup la différence qui sépare sa théorie de celle de Leibniz diminue; et lorsque Kant paraît admettre (comme dans certains textes que nous avons cités) que cet élément a priori n'est que la *loi* selon laquelle s'ordonne la matière de la sensibilité, ou même le *système des relations* qui se manifestent entre les choses perçues, les deux théories tendent décidément à s'identifier.

Il ne le semble peut-être pas à Kant, parce qu'il attache une si grande importance au caractère abstrait, dérivé, empirique, de l'étendue et de la durée leibniziennes qu'il y a là de quoi toujours maintenir à ses yeux l'opposition entre les deux théories. Il se croit en garde contre les dangers dénoncés dans l'*Amphibolie* du moment que l'espace et le temps restent chez lui des éléments sensibles, et non intellectuels, tandis que la sensibilité est bien chez Leibniz intellection confuse (comme d'ailleurs les Leibniziens le reconnaissent), parce qu'elle est constituée en dernière analyse de relations abstraites par l'intelligence, existant entre des réalités intellectuellement connues.

Mais ne peut-on pas craindre, — nous disons craindre en supposant fondées les critiques de l'*Amphibolie*, — que Kant, quoi qu'il puisse déclarer, ne compromette singulièrement le caractère sensible de l'espace et du temps, lorsque d'*intuitions*, il les transforme en *lois de coordination*? Une relation nécessaire entre deux termes peut-elle relever de la sensibilité? Il ne nous échappe pas que ce qui sauvegarde sans doute aux yeux de Kant, même lorsqu'il va jusqu'à la thèse des *Réflexions*, le caractère sensible de l'espace et du temps, c'est que ces relations sont imposées par la constitution spéciale de notre esprit, tandis que l'élément intellectuel est essentiellement universel. Mais une telle opposition du sensible et de l'intellectuel n'est-elle pas bien arbitraire; et une relation, pour être une conséquence de l'esprit qui la découvre ou la détermine, est-elle vraiment moins intellectuelle, et donne-t-elle davantage à l'objet cette existence sensible sur la nature de laquelle il nous faut maintenant insister?

Ce qu'il s'agit en effet d'examiner, c'est la façon dont le philosophe peut rendre compte de cette opposition au moins apparente du monde de la matière et du monde de la pensée, de cette spatialité des représentations et de cette durée des états internes qui paraît les faire différer essentiellement des liaisons d'entendement et des aperceptions purement intellectuelles.

La solution que Leibniz propose de ce problème est claire: son effort pour apporter l'unité dans la diversité apparente de nos connaissances les unes sensibles, les autres intellectuelles, se conçoit facilement. Mais, si on n'a guère de doute sur la signification de la pensée du grand philosophe, il faut bien reconnaître que sa solution est très déconcertante. Quelque désir que l'on ait de le suivre dans sa réduction à des termes d'entendement de toute la réalité donnée, encore faut-il que de cette réalité il soit en effet rendu compte. On attend avec une sorte

d'anxieuse curiosité la révélation de ce qui constitue le propre des données de nos sens : est-on satisfait lorsque toute cette réalité sensible, si nettement différente de toute autre chose et en apparence si irréductible, est définie comme un élément purement négatif, comme une moindre connaissance, une imperfection de l'intelligence? Sommes-nous vraiment les dupes d'un réalisme naïf qui tend à attribuer une sorte d'existence à ce qui apparaît, lorsque nous nous refusons à contester toute valeur positive à la forme spatiale et temporelle des représentations, lorsque nous cherchons obstinément autre part que dans un défaut de perfection de la connaissance intellectuelle la justification du caractère si spécial que prennent certains *rapports* ?

C'est cet élément positif de la sensibilité que relève Kant; c'est à lui que peuvent se rallier tous ceux qui voient avec inquiétude dans la théorie de Leibniz la négation plutôt que l'explication de ce qui semble, débordant le concept, constituer le domaine irréductible de l'intuition. Or Kant ne se contente pas d'élever une protestation d'un caractère général contre la méconnaissance de la réalité positive des formes sensibles : nous l'avons vu chercher des preuves précises, d'une part dans l'antériorité de l'espace et du emps uniques et illimités par rapport aux espaces et aux temps partiels et définis [1], d'autre part dans les conditions d'existence de sciences qui existent indubitablement, l'arithmétique, la géométrie, la mécanique [2]. Ce n'est pas tout : le très important chapitre sur l'*amphibolie des concepts de réflexion* [3] apparaît comme une confirmation décisive de toute cette argumentation, confirmation par l'absurde peut-on dire, puisqu'elle tire sa valeur de l'évidence des erreurs auxquelles aboutissent ceux qui nient les prémisses kantiennes.

1. Cf. plus haut, pp. 231-235.
2. Cf. plus haut, pp. 236-239.
3. Cf. plus haut, pp. 24-57.

Il nous reste maintenant à examiner le bien-fondé de cette virulente critique des propositions initiales leibniziennes, et la valeur des arguments qui défendent la théorie diamétralement opposée. Cet examen exige, semble-t-il, que nous recherchions d'abord, parmi les propositions kantiennes relatives à l'intuitivité (tout comme Kant le fait dans l'*Amphibolie* pour les propositions leibniziennes) celle qui logiquement fonde les autres.

En affirmant le caractère intuitif de l'espace et du temps, Kant veut, nous l'avons dit, les opposer aux produits du travail de l'entendement, en faire des choses individuelles saisies par la connaissance immédiate. C'est leur caractère intuitif qui leur assigne une place, si spéciale soit-elle, dans le domaine de la sensibilité, et qui légitime l'existence, dans la *Critique de la raison pure*, d'une division particulière consacrée à la sensibilité pure, l'*Esthétique transcendentale.* — Nous savons aussi que ce qui, au simple examen critique de ces notions (*Expositions métaphysiques*), nous en révèle ce caractère si essentiel, c'est qu'elles sont uniques en leur genre, qu'elles sont antérieures à leurs parties, et qu'elles sont infinies, tant au point de vue de leur grandeur que de la quantité des parties qu'elles contiennent.

Un tel résumé ne provoque-t-il pas tout naturellement cette question : comment se fait-il que les preuves de l'*intuitivité* se confondent ici avec les preuves du caractère non-intellectuel, c'est-à-dire *sensible* de l'espace et du temps ? En dehors du kantisme, du scepticisme et du positivisme, les philosophes acceptent en général l'idée d'une intuition intellectuelle; nous ne pouvons donc pas admettre que la réduction de l'espace et du temps à des notions intellectuelles équivaille *ipso facto* à la négation de leur caractère intuitif, ni que la démonstration de leur caractère intuitif entraîne nécessairement leur attribution à la sensibilité. Il n'est pas certain a priori que toute ac-

tion de l'intelligence soit nécessairement discursive ; et qu'est-ce qui, dans les représentations d'espace et de temps, même conçues comme intuitives, c'est-à-dire comme comportant l'antériorité du tout aux parties, appelle donc la qualification de sensible ?

Cette difficulté ne se présente pas à propos du système de Leibniz, pour qui l'espace et le temps sont tout le contraire de données intuitives, mais qui d'ailleurs ne prend pas souci de nier ce prédicat, l'intuitivité, de l'espace et du temps, lorsqu'il démontre la relativité de ces notions aux substances réelles. Kant au contraire, dès les *expositions métaphysiques*, oppose comme deux termes contradictoires, et dont par conséquent l'exclusion de l'un entraîne l'acceptation nécessaire de l'autre, la thèse de l'espace et du temps intuitions pures et celle de l'espace et du temps concepts discursifs ou universels [1]. Pour un esprit non prévenu, aucun des deux termes de cette opposition n'est lié plus que l'autre à l'idée de non-intellectualité ou de sensibilité. Il n'en est pas moins certain que, pour Kant, si l'espace et le temps ne peuvent être des concepts, ils sont des intuitions *de la sensibilité* [2].

Qu'est-ce qui justifie ce dilemme : ou concept, ou intuition sensible ?

Peut-on dire que l'*Esthétique transcendentale* n'étudie que les éléments purs de la sensibilité ? Ce ne serait pas une réponse, car il s'agit précisément de savoir ce qui autorise la séparation de l'espace et du temps des autres éléments purs de la connaissance, et la constitution de cette partie spéciale de la *Critique* qui a nom *Esthétique transcendentale*.

Espérera-t-on trouver dans les premières pages de *l'Esthétique* la justification du caractère sensible des objets de cette recherche ? Sans doute Kant y répète à deux reprises

1. Kehrb., pp. 52 et 59. Cf. plus haut, p. 227.

2. En ce qui concerne l'espace, les conclusions tirées des *expositions* le prouvent clairement ; et pour le temps, il le déclare explicitement.

qu'un objet n'est possible, sinon pour tout esprit, du moins pour un esprit humain, qu'autant que cet esprit est affecté d'une certaine manière; et cette faculté de recevoir des représentations, cet état purement réceptif est précisément ce qui définit la sensibilité et l'oppose à l'entendement. Toute intuition est donc, pour l'homme, sensible, et s'offre comme matière à l'action de la pensée. Il faut reconnaître d'ailleurs qu'une telle manière de présenter l'opposition de la sensibilité et de l'entendement est habile, car on est ainsi naturellement conduit à admettre, par définition pour ainsi dire, que l'espace et le temps, formes sous lesquelles nous sont donnés tous nos états, sont sensibles, comme tout ce qui est *donné*; et, en même temps, s'il n'y a pas pour l'esprit humain d'autre intuition que l'intuition sensible, la démonstration de l'intuitivité de l'espace et du temps en fera nécessairement des intuitions sensibles.

Mais d'autre part, il ne faut pas perdre de vue que Kant ne donne nulle part la *preuve* de cette impossibilité pour l'esprit humain d'éprouver une autre intuition que l'intuition sensible. A plusieurs reprises il rappelle cette affirmation du début de l'*Esthétique*, essentielle en effet, puisqu'elle empêche irrévocablement le criticisme de rejoindre le dogmatisme; mais ni lorsqu'au début de la *Logique transcendentale* il remet en lumière l'opposition de l'activité de l'entendement et de la passivité de la sensibilité [1], ni même lorsqu'il fait appel, pour démontrer la phénoménalité de toute notre connaissance, à l'impossibilité pour nous de jouir d'une intuition intellectuelle [2], il ne propose la moindre démonstration de son assertion. Ou il s'en tient à constater le fait, ou il paraît se référer à des preuves antérieures [3] que l'on chercherait vainement [4].

1. Kehrb., 76.
2. 1re édit.: Kehrb., pp. 231 et sqq. — 2e édit. : Kehrb., pp. 684 et sqq.
3. Kehrb., 233.
4. A moins toutefois qu'on ne consente à accepter comme une

Cette démonstration eût été cependant bien nécessaire, car il était conduit par ailleurs à attribuer à l'espace et au temps des caractères qui tendaient plutôt à les rapprocher des notions d'entendement.

Il est en effet aussi préoccupé d'opposer l'espace et le temps aux données des sens, aux données empiriques, qu'aux produits de l'intelligence. Or dans les théories qui *intellectualisent* l'espace et le temps, ces données s'opposent par là même à celles que fournit l'expérience. Kant au contraire est obligé de leur restituer ce caractère extra-sensible, ce caractère de *pureté* dont, en les opposant aux données intellectuelles, il paraît les priver. C'est ainsi qu'il lui faut créer, en dehors des deux catégories déjà classées d'éléments de la connaissance : *intellectuels, empiriques*, et entre les deux, une troisième catégorie : *sensibles a priori*.

Mais l'union de ces deux termes, *sensibles* et *a priori*, à

preuve de l'impossibilité d'une intuition intellectuelle ce fait que la métaphysique n'a pu se constituer (Cf. plus haut, pp. 79 et 236, note 2, et plus bas, p. 294). — Peut-être, après tout, peut-on soutenir que l'on constate, en réfléchissant sur sa propre pensée, la non-existence d'une intuition intellectuelle, en même temps qu'on prend conscience de la limitation de son intelligence. Mais il serait bon alors de dire explicitement que l'on n'en peut donner d'autre preuve.

Ne pourrait-on soutenir toutefois que, sinon en 1781, du moins plus tard, dans la *Critique du jugement* (1790), Kant a prouvé, en même temps qu'il nous conduisait à l'idée d'un *intellectus archetypus* et d'une intuition intellectuelle, que pour l'homme de tels moyens de connaissance n'existent pas ? A la rigueur peut-être peut-on voir dans la nécessité inévitable où nous sommes de distinguer le *réel* du *possible* (*Kr. der Urtheilskraft*, Kehrb., 288) une sorte de preuve du caractère sensible de nos intuitions. Car si elles étaient intellectuelles, ce qui est pour nous le donné prendrait une valeur d'universalité, ce qui est pour nous le concept prendrait une valeur de réalité, de sorte qu'il n'y aurait plus que du *réel*. Mais dans ce chapitre où Kant précise les rapports de la raison, de l'entendement et de la sensibilité, il semble plus préoccupé d'expliquer comment *pour nous* la finalité ne se confond pas avec la causalité, — et d'autres vérités du même ordre, — en s'appuyant sur l'impossibilité de l'intuition intellectuelle, que de fonder cette dernière. — On trouvera dans Delbos : *La philosophie pratique de Kant*, p. 567, note 2, p. 568, note 1, et p. 572, note 1, des citations de Kant sur la « raison intuitive », des renvois utiles, et l'indication des rapports entre Kant, Fichte et Schelling sur cette question.

laquelle Kant se trouve conduit pour éviter l'intellectualité des intuitions d'espace et de temps, est peut-être plus difficile à accepter que cette intellectualité elle-même. Dès que Kant opposait à la *matière*, d'ailleurs inconnue, de la connaissance, au *divers de l'expérience*, une *forme* unificatrice, et qu'il identifiait l'espace et le temps à cette forme, il tendait malgré lui à retirer à l'espace et au temps le caractère auquel, d'après ses propres définitions, se reconnaît ce qui ressortit à la sensibilité. Il ne peut plus s'agir d'états passivement subis par l'esprit dès qu'il est question des formes de toute expérience, antérieures, du moins dans leur principe, aux perceptions empiriques, et qui semblent se confondre avec l'expression des tendances les plus profondes de l'esprit et les plus constitutives de sa nature. L'esprit est essentiellement actif : dès qu'on essaye de dégager de la connaissance constituée ce qui le manifeste et l'exprime, c'est bien une activité transformatrice et créatrice que l'on paraît opposer à ce qui s'offre du dehors à son action, c'est donc bien (d'après les définitions kantiennes conformes aux habitudes d'esprit philosophiques) l'entendement qu'on paraît distinguer des données sensibles.

L'apriorité de l'espace et du temps, nécessaire pour ruiner la dangereuse confusion de ces notions avec les notions empiriques, et l'idéalisme berkeleyen qui en était sorti, conduisait donc Kant à rapporter l'espace et le temps à l'entendement; mais la nécessité d'éviter l'erreur de Leibniz et de sauvegarder l'élément positif de la sensibilité l'oblige à créer cette solution nouvelle : la *forme* de l'expérience est identifiée à des intuitions, qui pour être *pures*, ne laissent pas d'être *sensibles*. Pour que la réalité empirique ne soit pas un vain mot, il faut qu'elle possède cette universalité qu'elle ne peut tirer que de l'esprit; mais il faut aussi qu'elle ne s'évanouisse pas en abstractions qui ne puissent se suffire à elles-mêmes. Il faut donc que la forme grâce à laquelle se posent les données sensibles soit

elle-même sensible. L'espace et le temps sont *a priori* pour garantir la validité des mathématiques, ils sont *sensibles* pour que cette science trouve une raison d'exister dans l'existence de quelque chose à quoi elle puisse s'appliquer.

Quelques raisons que Kant pût avoir de tenir au caractère sensible des formes pures de la sensibilité, ce n'en est pas moins une faute, au moins au point de vue de l'exposition, que d'avoir paru confondre la preuve de l'intuitivité avec celle de la non-intellectualité. Mais il ne venait même pas à son esprit qu'on pût vouloir faire de l'espace et du temps des intuitions intellectuelles, c'est-à-dire des intuitions de la réalité absolue, alors que la réflexion critique sur les données de l'expérience lui révèle qu'ils sont, de par leur universalité même, l'obstacle à la connaissance de l'absolu en même temps que le fondement de la réalité empirique.

Toute sensation en effet, interne ou externe, ne saurait être donnée que dans l'espace ou dans le temps, et nul acte de la pensée ne peut se produire qu'à l'occasion de ces intuitions qui ont déjà trouvé leur première forme. Le spatial et le temporel, c'est ce qui est empiriquement perçu, — et dont on ne dégage que par la réflexion transcendentale les conditions a priori, — tandis que l'intuition intellectuelle, ce serait l'intuition affranchie de l'expérience, cette intuition transcendante [1] dont les idées transcendentales de la raison ne nous offrent un exemple que sous la forme problématique, sous la forme d'un problème légitime [2]. Si l'intuition intellectuelle était possible pour l'homme, elle s'imposerait comme s'impose l'intuition sensible et la métaphysique existerait : or elle n'existe pas. Bref l'intuition intellectuelle est une prise de possession immédiate et directe de l'absolu, l'opération dans laquelle s'identifient l'existence absolue et la connaissance, alors

1. Cf. Kehrbach, 283.
2. Kehrb., 284.
3. *Prol.* édit. Schulz, 46.

que toute la *Critique* partant de l'inexistence — pour nous autres hommes tout au moins [1] — d'un acte si parfait, n'est que la délimitation des conditions dans lesquelles le passage de la connaissance à l'existence est légitime.

L'intuition intellectuelle étant ainsi reconnue et déclarée impossible, reste à prouver que l'espace et le temps, éléments *a priori* de la connaissance, mais éléments *sensibles*, sont bien des intuitions. Revenons à ces preuves kantiennes de l'intuitivité pour essayer d'en comprendre l'ordre logique et d'en juger la valeur.

Si nous considérons d'abord l'unicité, il faut bien avouer que nous voyons beaucoup mieux ce qu'elle fonde que ce qui elle-même la fonde. Un tel caractère ne se constate pas ; et pour qu'on pût le démontrer, il semble bien qu'il faudrait posséder des propositions qui ne sont elles-mêmes démontrables que par lui. Faute d'une telle constatation ou d'une telle démonstration, ceux qui ont besoin de cette proposition l'affirment, du même droit ou plutôt sans plus de droit que ceux auxquels elle ferait obstacle la pourraient nier. En somme, selon que nous admettons déjà implicitement la théorie leibnizienne ou la théorie kantienne, nous nous élevons d'étendues déterminées, espaces partiels, à l'espace total ; ou au contraire nous distinguons les espaces partiels en nombre infini dans l'espace unique infini, qui semble alors la donnée originaire.

Cependant le rapport affirmé par Kant entre l'espace et le temps et leurs parties ne nous ramène-t-il pas invinciblement à l'unicité ? Certes, on ne saurait admettre que l'espace et le temps soient faits d'espaces et de temps partiels, si ces espaces et ces temps partiels ne sont que des limitations que nous pouvons tracer comme bon nous semble d'un espace et d'un temps infinis, si le tout est logiquement antérieur aux parties. Mais cela revient sim-

1. Kehrb., 48, 76,233, etc.

plement à dire que ce qui constitue dans l'argumentation kantienne la deuxième partie de la preuve semble déjà nécessaire pour fonder la première partie. — Essayons de justifier à son tour cette affirmation de l'antériorité du tout aux parties : nous arrivons à un caractère de l'espace et du temps dont Kant a vu on ne peut plus clairement l'importance, mais qu'il ne met pas très explicitement en lumière dans l'*Esthétique* : c'est tout simplement leur *homogénéité*. D'un espace ou d'un temps partiel à un autre espace ou à un autre temps partiel, nulle différence qui fasse de l'un et de l'autre deux espèces d'un même genre. Le concept est moins riche en compréhension que les données intuitives d'où l'esprit l'a abstrait et où il le retrouve; mais l'espace et le temps infinis ne contiennent rien de moins que ces espaces et ces temps partiels qui ne sont pas des individus subsumés sous eux, mais des parties identiques aux autres et simplement détachées du grand tout. « Conceptus spatii », écrivait Kant dans la Dissertation de 1770, « est singularis repræsentatio omnia *in* se comprehendens, non *sub* se continens notio abstracta et communis. » Et encore : « Intuitus purus non est conceptus universalis sive logicus, *sub quo*, sed singularis, *in quo* sensibilia quælibet cogitantur. » Ainsi l'espace et le temps étant homogènes, les espaces et les temps partiels se retrouvent non pas seulement essentiellement, mais intégralement dans l'espace et le temps total; — d'où semble bien résulter que l'unicité de l'espace et du temps est justifiée par la façon dont nous nous représentons ces notions, c'est-à-dire par l'homogénéité que nous leur reconnaissons.

La valeur de cette argumentation s'impose-t-elle, et est-il évident que l'espace et le temps, s'ils sont homogènes et constituent par conséquent des touts uniques en leur genre soient pour cela des intuitions? Ici le rapprochement des textes met en lumière une situation vraiment curieuse. Bien loin que l'homogénéité de l'espace et du

temps ait passé inaperçue à Leibniz et que cela puisse aider à expliquer l'opposition leibnizio-kantienne, Leibniz l'a tout particulièrement remarquée, et il a cru pouvoir en tirer argument... en faveur de la théorie intellectualiste : « Les choses uniformes » écrit-il, « et qui ne renferment aucune variété ne sont jamais que des abstractions, comme le temps, l'espace, et les autres êtres des mathématiques pures. » Dans le passage des *Nouveaux Essais* où il s'exprime ainsi [1], *abstraction* s'oppose il est vrai non à *intuition*, mais à *corps* et à *substance*, c'est-à-dire à *réalité*, et est presque synonyme de *fiction* (terme employé quelques lignes plus haut), au sens de création de l'esprit. Mais cela ne nous écarte pas de l'opposition intuition-concept conçue par Kant, puisqu'il y a intuition de ce qui possède, comme individu, l'existence, et que c'est justement cette existence (celle d'un corps ou d'une substance) que Leibniz refuse à ces abstractions de l'esprit. Si la table rase, dont il s'agit dans le passage de Leibniz qui nous occupe de prouver l'inexistence, n'est qu'une fiction, c'est parce qu'elle exclut les *dénominations intrinsèques* sans lesquelles il n'y a pas de véritable *chose substantielle*.

Ainsi c'est bien exactement le caractère de l'espace et du temps pour lequel Kant les oppose aux concepts abstraits qui avait déterminé Leibniz à voir en eux des exemplaires remarquables de concepts abstraits et destinés tout naturellement à servir de termes de comparaison. Comment une telle contradiction est-elle possible ? C'est, nous semble-t-il, que Kant lie indissolublement le caractère intuitif à l'unicité de l'objet considéré ; pour Leibniz au contraire, un objet fût-il unique, il reste à savoir si l'esprit ne l'a pas forgé de toutes pièces, et une telle création est d'autant plus à supposer qu'il lui a suffi de répéter le même élément un nombre indéfini de fois pour arriver à constituer l'objet singulier étudié. — Ainsi le troisième des

1. Erdm. 222^{b}.

caractères qui selon Kant doivent nous conduire à l'intuitivité, l'infinité, n'en est pas plus caractéristique que les deux autres, ce qui n'est pas fait pour étonner, si l'on considère la liaison extraordinairement étroite de ces trois caractères.

Pour Leibniz comme pour Kant, il n'y a qu'un espace et il n'y a qu'un temps ; pour Leibniz comme pour Kant, cet espace et ce temps sont constitués de parties semblables les unes aux autres, de *choses uniformes et qui ne renferment aucune variété* ; pour Leibniz comme pour Kant, on peut ajouter indéfiniment des étendues à des étendues et des durées à des durées sans sortir de l'espace et du temps uniques. Mais tout cela ne montre que mieux, selon l'auteur de la *Monadologie*, que cet espace et ce temps ne sont que des *êtres de raison*, et il ne faut pas confondre une abstraction réalisée avec une réalité originaire.

Ainsi c'est le caractère fictif de l'espace et du temps, c'est-à-dire leur caractère de *créations de l'esprit*, qui nous semble actuellement opposer l'espace et le temps intellectuels de Leibniz à l'espace et au temps sensibles de Kant. Mais l'apriorité kantienne est-elle compatible avec l'opposition des théories de Leibniz et de Kant ainsi comprise ? Voilà notre réflexion encore une fois ramenée sur la place toute spéciale que tiennent, parmi les objets sensibles, l'espace et le temps kantiens : s'ils constituent à eux seuls la sensibilité *a priori*,— c'est-à-dire, ce qui, dans la sensibilité, encore que connu au cours de l'expérience, *émane cependant originairement de l'esprit*, — n'en arrivons-nous pas à nous demander ce que devient cette opposition qui paraissait d'abord si absolue ?

A ne considérer que la *genèse* de la connaissance, il est entendu que pour Kant lui-même les notions d'espace et de temps sont acquises : ce sont donc des étendues et des durées partielles qui nous donnent l'occasion de nous élever à l'espace et au temps sans limite, logiquement antérieurs à leurs parties. Reste cette antériorité *logique*. Certes elle est

beaucoup plus nettement affirmée chez Kant que chez Leibniz ; il n'en est pas moins vrai que la prédisposition leibnizienne à rapporter à un espace et à un temps indéfinis les rapports de substances préalablement traduits en étendues et durées fragmentaires semble constituer à l'espace et au temps une sorte d'existence originaire dans l'esprit.

Il y a plus : les intuitions kantiennes d'espace et de temps, conditions de la connaissance empirique, procédant en dernière analyse de l'activité de l'esprit, semblent naître d'une opération qui se rapproche autant de ce qu'on est convenu d'appeler l'intelligence que de ce qu'on est convenu d'appeler la sensibilité. Or, quelque importance que puisse avoir l'antériorité du tout aux parties, ce qu'elle prétend surtout prouver chez Kant, ne l'oublions pas, c'est que l'espace et le temps ne sont pas des connaissances discursives, fournies par l'entendement.

. . .

Quel est donc ce rapport complexe et étrange qui existe entre les deux théories? Elles semblent d'abord, en ce qui concerne l'intuitivité, s'opposer avec une netteté parfaite. Ici des rapports de coexistence et de succession, *abstractions de l'intelligence*; là des données *intuitives* (tout le contraire d'abstraites), et *sensibles* (tout le contraire d'intellectuelles). Puis, à l'examen, dans un cas comme dans l'autre ce sont des données singulières; dans un cas comme dans l'autre, quelque incompatibilité que le terme soulève avec celui de sensibilité, ce sont des manifestations de l'activité plus ou moins consciente, plus ou moins cachée de l'esprit.

Est-ce à dire que la différence entre les théories de la sensibilité de Leibniz et de Kant, même au point de vue de l'intuitivité, s'évanouisse? Rien n'est plus éloigné de notre pensée. Entre la réduction de l'espace et du temps à des rapports conçus par l'entendement, et l'attribution à l'espace et au temps d'une réalité positive qui sauvegarde la

valeur *propre* de la connaissance sensible, il reste un abîme que nul raisonnement, que nulle considération ne saurait combler. Les thèses sont, quoi qu'on fasse, irréductibles. Il n'en est que plus intéressant de mettre en lumière ce qu'il y a d'inévitablement commun dans l'idée que se font de l'espace et du temps les deux adversaires.

Kant, pour ce qui est du rôle de l'activité de l'esprit dans la constitution de la connaissance, est, malgré ses théories personnelles, un disciple de l'auteur des *Nouveaux Essais*. Même défiance des solutions innéistes trop faciles, même usage de l'activité de l'*intellectus ipse*, qui, dans les représentations soi-disant données, retrouve et reconnaît son œuvre.

Dès lors, l'espace et le temps procèdent ici et là de l'esprit. Mais Leibniz prend son parti de l'identité foncière du sensible épars dans l'espace et déroulé dans le temps, du donné tangible par les doigts ou par la conscience intuitive, et de la pensée abstraite, produit impalpable de l'entendement. Kant au contraire refuse à la fois de se laisser entraîner dans le domaine incertain, problématique de l'intuition intellectuelle, et de voir se dissiper dans les brumes d'une connaissance d'entendement obscurcie tout ce qui fait la réalité du monde sensible dans lequel nous nous mouvons et de notre individualité phénoménale qui en fait partie, tout ce qui fournit une matière réelle à la science phénoménale où l'esprit retrouve ses lois. Il lui faut donc, pour fournir un fondement solide à cette réalité sensible, reconnaître dans l'espace et le temps des intuitions, tout en les opposant aux intuitions intellectuelles impossibles pour nous, et aux intuitions empiriques insuffisantes. Cette position est assez difficile pour qu'on comprenne les hésitations, et parfois les contradictions de la *Critique*, mais ces difficultés semblent bien difficiles à éviter pour qui ne veut rien sacrifier de la complexité du réel.

Puisqu'une des fins essentielles de Kant était de ruiner l'empirisme en justifiant l'apodicticité de la science, il n'y a rien de surprenant à ce qu'il ait cherché dans cette apodicticité, à ses yeux certaine, un point d'appui pour confirmer la valeur de sa solution du problème posé par l'*Esthétique transcendentale*[1]. Il prouvait en même temps qu'il n'est pas besoin de recourir à la prétendue connaissance des choses en soi pour sauvegarder la valeur de la réalité empirique et de la science qui l'organise, bien plus, que l'idéalisme transcendental et la théorie de la sensibilité qui le prépare sont les seuls moyens d'y parvenir[2].

Nous avons jusqu'à présent considéré les propositions qui fondent ce raisonnement transcendental comme des données qu'il ne s'agissait pas de discuter, mais d'utiliser[3]; il s'agit maintenant d'en examiner la valeur. — Les propositions mathématiques sont-elles vraiment synthétiques ? Supposé qu'elles le soient, l'intuitivité de l'espace en résulte-t-elle nécessairement ? A ces questions Kant n'hésitait pas à répondre affirmativement, et avoir reconnu ces deux vérités était certainement à ses yeux une de ses forces. Mais d'où tirait-il sa certitude et dans quel rapport se trouve-t-il à cet égard avec Leibniz ?

Kant pense être le premier à se rendre compte du caractère synthétique des premières propositions mathématiques[4]. Il reconnaît que les raisonnements mathématiques sont analytiques, car, dit-il, la nature de toute certitude apodictique l'exige[5]; mais ce que n'ont pas vu ses devanciers, c'est que, pour qu'une proposition synthétique puisse être aperçue grâce au principe de contradiction, il

1. Cf. plus haut, pp. 207 et 236.
2. Cf. plus haut, pp. 237-239.
3. Cf. plus haut, p. 238.
4. Introduction, V (Kehrb., 650): « Les jugements mathématiques sont, dans leur ensemble, synthétiques. Cette proposition semble avoir échappé jusqu'ici aux remarques des analystes de la raison humaine, et même être exactement opposée à toutes leurs conjectures bien qu'elle soit indiscutablement certaine et dans la suite très importante, etc. »
5. Kehrb., 651.

faut qu'il y ait derrière elle une autre proposition synthétique, dont elle puisse être déduite.

On s'explique facilement que Kant croie découvrir le premier le caractère synthétique des mathématiques, car il pense surtout aux Leibniziens, et le rêve de Leibniz était bien de réduire analytiquement toutes les propositions [1]. Seulement Leibniz, loin de se laisser entraîner par une erreur générale, était en réaction au contraire contre une opinion de Descartes, chez qui l'intuition, très différente de l'intuition sensible de Kant, est l'expression de la puissance synthétique de l'esprit [2].

Si Kant a exagéré l'originalité de ce point de départ de ses théories les plus originales, il ne s'est pas moins abusé sur son caractère d'évidence et d'indiscutabilité, puisque la question est maintenant encore, non seulement ouverte, mais, peut-on dire, à l'ordre du jour.

Le rêve leibnizien d'unification totale de la connaissance n'est pas abandonné; certains philosophes mettent dans les progrès de la logique des espérances sans limite; ils vont jusqu'à déclarer que l'œuvre de Kant, fondée sur une conception étroite et erronée de la logique, est « à refaire [3] ». — Mais les mathématiciens protestent, refusent de se laisser éblouir par les progrès de la logique nouvelle, et maintiennent la nécessité de l'intuition à l'origine des mathématiques. « Pour Couturat », écrit l'un des plus illustres d'entre eux, « la question n'est pas douteuse; ces travaux nouveaux (ceux de Hilbert, de Whitehead, de

1. Cf. le beau livre de Couturat : *La logique de Leibniz d'après des documents inédits.* Paris, Alcan, 1901.

2. Cf. l'article (déjà cité plus haut, p. 236) de Pierre Boutroux.

3. « Kant » écrit Couturat, « a essayé d'édifier sa logique transcendentale sur la logique formelle de la tradition scolastique, qui, déjà surannée de son temps, est absolument insuffisante et caduque aujourd'hui. La Critique de la raison pure est donc entièrement à refaire, ou plutôt elle reste à faire, sur le fondement d'une logique nouvelle adéquate à l'état actuel des sciences. Quiconque par exemple voudra désormais dresser un tableau des catégories devra nécessairement demander des lumières à la logique moderne et tenir compte de ses résultats. » *Rev. de Métaphysique et de Morale*, mai 1906, p. 339.

B. Russell, de Peano) ont définitivement tranché le débat, depuis si longtemps pendant entre Leibniz et Kant. Ils ont montré qu'il n'y a pas de jugement *synthétique a priori*, que les mathématiques sont entièrement réductibles à la logique et que l'intuition n'y joue aucun rôle. — Pouvons-nous souscrire à cette condamnation définitive? Je ne le crois pas [1]. » — Le mathématicien-philosophe qui a montré le caractère conventionnel des points de départ des mathématiques, loin d'en ruiner par là le caractère synthétique, le met en plus vive lumière. Est-ce autre chose que l'intuition qui dicte le choix du mathématicien parmi l'infinité des combinaisons possibles ? « Chercher l'origine de cet instinct, étudier les lois de cette géométrie profonde qui se sentent et ne s'énoncent pas, ce serait encore une belle tâche pour les philosophes qui ne veulent pas que la logique soit tout [2]. »

Il y a plus, le rôle de l'intuition et de la synthèse, loin de s'effacer comme une illusion de ceux qui ignorent la puissance et les ressources de l'analyse, semble grandir. Kant reconnaissait, disions-nous, que sinon les principes, les raisonnements mathématiques du moins sont analytiques. — « Tout raisonnement analytique est stérile », écrivait au contraire Poincaré en 1897 [3]; et reprenant en 1905 cette thèse contre les logisticiens, il montre qu'il n'est même pas vrai qu'une fois admis les principes de la logique, on puisse non pas seulement découvrir, mais démontrer toutes les vérités mathématiques sans faire de nouveau appel à l'intuition.

Ainsi l'affirmation kantienne du caractère synthétique des principes mathématiques, non seulement reste debout, mais ne paraît même pas suffisante à certains mathématiciens; et il ne semble pas que les progrès de la

1. Henri Poincaré, *Rev. de Métaphysique et de Morale*, nov. 1905, p. 815.
2. *Ibid.*, p. 817.
3. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, 1897, p. 63.

logique contemporaine, même s'ils allaient aussi loin que l'espèrent ses inventeurs, suffisent à renverser cette base du criticisme. Reste à savoir si ce caractère synthétique des mathématiques suffirait, fût-il acquis, à justifier ce que Kant prétend en tirer, à savoir l'intuitivité de l'espace et du temps.

Pour que le raisonnement de Kant soit valable, il faut qu'un espace conceptuel *exclue* les jugements synthétiques que la géométrie nous offre en fait, et qu'un temps conceptuel *exclue* l'existence pour notre esprit du changement, du mouvement et des propositions synthétiques a priori auxquelles ils donnent lieu [1]. Pour bien comprendre le sens de cette exigence, il faut se rappeler que l'espace et le temps conceptuels, ce seraient l'espace et le temps conditionnés par ce qui apparaît comme leur contenu, et dégagés par abstraction de ce contenu apparent.

Nous pourrions dire, il est vrai, qu'il n'y a plus, après les *expositions métaphysiques*, de possibilité d'existence pour un tel *contenu* privé de ses formes. Mais respectons autant que possible l'indépendance des deux *expositions* (constituant deux ordres de preuves distincts); demandons-nous simplement comment cette opération de l'esprit que l'on appelle *synthèse* se produira *s'il n'y a pas de données auxquelles elle puisse s'appliquer*, c'est-à-dire de juxtapositions ou de successions dont il s'agisse pour la science de reconnaître la nécessité.

Peut-être résoudrons-nous assez facilement la question si nous nous référons à l'exemple de la philosophie. « La philosophie doit se contenter de jugements discursifs tirés de simples concepts »; aussi à quoi se réduirait-elle si elle n'avait pour matière en dernière analyse soit l'intuition empirique soit les sciences qui reposent elles-mêmes sur l'intuition, pure ou empirique ? La pensée sans l'intuition est vide : la géométrie, l'arithmétique, la mécanique

1. Cf. plus haut, pp. 238-239.

ne seraient pas des réalités si une intuition n'était donnée dans laquelle leurs concepts se construisissent; et puisque étant apodictiques elles ne peuvent être empiriques, elles prouvent par leur existence (comme la métaphysique si elle avait pu se constituer en science dévoilerait l'intuition intellectuelle), l'existence des intuitions sensibles pures.

L'existence des figures symétriques incongruentes, nouvelle preuve d'ordre transcendental, attire particulièrement l'attention quand on se préoccupe de l'opposition des vues de Leibniz et de Kant, parce qu'elle constituait certainement aux yeux de Kant un fait décisif, une sorte d'observation cruciale. Elle met en pleine lumière la supériorité de sa théorie, et défie, précisément en tant que fait qu'il faut bien constater, toute subtilité dialectique.

La thèse de Kant, c'est que la sensibilité est quelque chose par elle-même : des différences spatiales ou temporelles sont réélles, la situation a une valeur propre, et les rapports qu'elle fait naître ne sont pas la simple expression d'autres rapports plus intimes.

Selon son habitude, il confronte les conséquences de cette thèse et celles de la thèse adverse avec le donné : si l'espace n'était que l'ordre des choses, deux objets identiques, qui ne diffèrent que par leur situation dans l'espace, se confondraient. En est-il donc ainsi ?

Là était précisément la difficulté. Comment prouver que deux objets, qui se distinguent par leur situation spatiale, ne se distinguent que par là ? Ne semble-t-il pas toujours possible d'affirmer que derrière les ressemblances apparentes il y a les dissemblances qui nous échappent, que la distinction dans l'espace ne fait que traduire d'autres distinctions plus profondes, que l'identité absolue n'existe pas. Leibniz précisément, pour des raisons de doctrine, avait osé dire qu'il n'y a pas deux objets identiques. Sans

se donner la peine de chercher à découvrir les différences, il savait *a priori* qu'elles existaient : si les objets avaient été identiques, ils eussent été indiscernables, *donc* se seraient confondus. S'il n'en était pas ainsi, ce serait la ruine du principe de raison suffisante, car pourquoi des choses semblables seraient-elles dans un ordre plutôt que dans un autre? Or nous savons qu'il n'y a pas de dérogation au principe de raison, fondement du réel[1].

C'est précisément à ce moment de la discussion que l'exemple des figures symétriques[2] peut, semble-t-il, jouer un rôle décisif. Kant ne fait pas appel à l'exemple d'êtres trop complexes et dont par là même la ressemblance serait invérifiable : c'est dans le domaine de l'intuition géométrique qu'il peut trouver des êtres ne se distinguant en rien les uns des autres, à savoir les figures symétriques qui, égales et semblables, sont, à tous égards, identiques. Or il se trouve que ces figures ne se peuvent superposer, sont *incongruentes*, ce qui prouve bien que les positions spatiales sont quelque chose de réel, d'irréductible, et qui, à elles seules, suffisent à rendre des êtres *discernables*. Il y a là comme une objection qui s'élèverait de la réalité de l'intuition contre les raisonnements *a priori* de Leibniz, trop insoucieux des données de l'expérience. Aussi Kant voit-il dans ce *fait paradoxal* la pierre d'achoppement contre laquelle doivent se briser définitivement les sophismes de ses adversaires.

Ici encore, il faut croire que la réponse n'est pas aussi sans réplique et triomphante que l'a cru Kant, car il se trouve des philosophes distingués pour s'étonner qu'il ait pu se tromper à ce point. C'est ainsi que G. Milhaud, tout particulièrement compétent là où la philosophie rencontre les mathématiques, fait remarquer « combien il est curieux qu'aucun procédé analytique n'ait paru à Kant pouvoir

1. Cf. plus haut, pp. 159-160.
2. Cf. plus haut, pp. 242-6.

rendre compte des différences propres des deux corps, et qu'il ait voulu s'en remettre pour cela à une sorte d'absolu de l'intuition. Qu'on rapporte », continue-t-il, « les points d'un solide à trois axes rectangulaires, comme c'était déjà devenu une habitude familière aux géomètres du temps de Kant, et soit $f(x, y, z) = o$ l'équation de la surface que limite le solide, il suffira de changer z en $-z$ sans toucher à x ni à y dans cette relation pour que soit représentée quantitativement la figure symétrique de la précédente, celle qui se trouve avec elle dans ce rapport si extraordinaire aux yeux de Kant qu'il en rejetait d'avance toute expression analytique[1]. »

La remarque de ceux qui objectent ainsi à Kant que la différence, intuitivement connue, des figures symétriques, peut être exposée sous forme analytique, est d'une justesse incontestable ; et, même si l'argumentation de Kant conserve sa valeur, c'est certes une faute de sa part de ne pas paraître s'apercevoir de la possibilité de cette traduction, allons plus loin, de paraître tirer argument d'une prétendue irréductibilité des différences réelles des objets symétriques.

Mais il n'y a peut-être là qu'une maladresse d'exposition, une défaillance de forme à côté de tant d'autres dans l'œuvre de Kant. Pour notre part, nous nous demandons si, quand on a rectifié l'omission de Kant sur ce point, — que cette omission soit d'ailleurs due à sa négligence ou à son ignorance, — quelque chose se trouve changé dans le rapport essentiel de sa théorie à celle de ses adversaires.

Ce qui est important à nos yeux ce n'est pas que les différences entre les corps, qui tiennent à leur position dans l'espace, soient ou non analytiquement *traduisibles*, c'est qu'*originairement* elles soient ou non spécifiquement spatiales. Que s'agit-il de savoir en effet ? Pas du tout si un rapport existe entre la sensibilité et l'entendement, et si ce

1. *Rev. de Métaphysique et de Morale*, mai 1904, p. 394.

dernier peut s'emparer de données intuitives pour les faire entrer dans ses combinaisons (qu'y a-t-il qui s'accorde mieux avec l'esprit de la *Critique* ?) ; mais uniquement si la sensibilité pure est quelque chose par elle-même, si elle est intuitivement donnée avant le travail de l'entendement, ou si au contraire elle n'est autre chose que la manifestation confuse de rapports intellectuels. Que la pensée discursive tienne compte de la réalité intuitive lorsque s'élabore la science, cela va de soi, car il le faut bien si la science doit être autre chose qu'un jeu de vaines abstractions et se rapporter au monde réel. Mais précisément, ne s'enrichit-elle pas ainsi de relations n'ayant aucun sens si elles n'expriment une intuition sensible qui s'impose nécessairement à tout esprit humain, c'est là que porte le débat.

Si cette assertion est vraie, Kant a gain de cause; car alors ce n'est plus l'espace, le temps, les rapports auxquels ils donnent lieu qui sont les transpositions et comme les ombres des réalités *intrinsèques*: il subsiste au contraire à côté des opérations intellectuelles, irréductible à elles et toute prête à leur fournir une matière, une *réalité sensible*, en partie empirique, en partie pure. La sensibilité n'est plus une intellection confuse ; mais, quelle qu'en puisse être la relativité par rapport à l'esprit, on peut dire qu'en tant qu'élément de la connaissance elle subsiste par elle-même.

Les ressources de l'analyse ne peuvent donc pas, selon nous, être invoquées contre la thèse kantienne de l'intuitivité. Elles ne ruinent même pas cet argument spécial, qui consiste à faire état de ce que la constitution propre de chaque figure géométrique résulte de la position respective de ses parties dans l'espace. Il y a plus : en usant de ces ressources jusqu'au bout et en se passant complètement de l'intuition, on semble aboutir non à une réfutation, mais à une confirmation de l'hétérogénéité et de l'irréductibilité de la sensibilité et de l'entendement. Les géométries non euclidiennes ne rejoignent pas le domaine de l'intuition

en dehors duquel elles se sont mises dès le principe; et si elles montrent peut-être que l'entendement réduit à lui-même est moins dénué d'application, moins *vide* que ne pensait Kant, elles ne mettent qu'en plus vif relief le caractère spécial du sensible pur qu'étudie généralement le géomètre. Et encore, pour voir dans ces ingénieuses constructions intellectuelles une preuve de la fécondité de l'entendement isolé, faudrait-il se convaincre que les conventions d'où il part ne supposent pas des données intuitives, ne fût-ce que pour en prendre le contre-pied.

III

On se rappelle que selon Kant la méconnaissance de la subjectivité de l'espace et du temps est la source du conflit avec l'expérience auquel aboutissent dans des domaines différents aussi bien la philosophie mathématique de Newton que la philosophie métaphysique de Leibniz [1]. On ne peut plus s'étonner de ce jugement après avoir compris la place que la théorie de la subjectivité tient dans le criticisme. Nous l'avons vue en effet se rendre coextensive à toute l'*Esthétique transcendentale.*

Mais d'autre part l'idéalisme que l'on est naturellement porté à attribuer au philosophe pour qui le monde se résout dans les représentations des monades résiste assez bien à l'examen ; de sorte qu'il s'agit maintenant de comprendre quelles différences subsistent entre l'idéalisme transcendental et l'idéalisme dogmatique et comment chacune de ces deux thèses se rattache respectivement à l'ensemble de la philosophie dont elle fait partie.

1. Kehrb. 64-5. Cf. plus haut, p. 11.

La réalité absolue est constituée par les esprits individuels, toute réalité empirique possède donc indirectement quelque valeur absolue dans la mesure où elle exprime la nature de ces esprits individuels ou leurs rapports : telles sont les premières propositions relatives au problème de la subjectivité qu'il est facile de dégager des textes de Leibniz.

L'objectivité de l'étendue et de la durée n'est pas ruinée du fait que les individus qui coexistent et se succèdent sont des phénomènes ; car les phénomènes ne sont que les substances ou les rapports de substances, saisis — plus ou moins clairement — dans la représentation. Dès qu'ils sont *bien fondés*, ils n'excluent pas, ils impliquent au contraire la réalité absolue des sujets qui fondent la représentation. Donc pas de monde spécial des phénomènes, irréductible au monde des substances : c'est grâce aux relations réciproques des esprits sujets que des objets sont possibles ; le phénomène est l'être perçu du dehors.

Quant à l'espace et au temps, ils ne sont pas sans doute des rapports de substances réelles : fictions de l'esprit, mais fictions identiques dans tous les esprits capables d'un certain degré de perception, ils naissent de la répétition indéfinie de l'élément homogène des représentations d'étendue et de durée, de sorte qu'ils n'expriment pas seulement l'ordre des éléments de l'expérience sensible actuelle, mais celui des éléments de toute expérience sensible. — Il n'en est pas moins vrai qu'en un certain sens l'espace et le temps sont subjectifs à un double titre, peut-être pourrait-on dire à la puissance deux : d'abord parce que tout ce qui existe est subjectif, en tant que représenté dans une infinité de sujets, ensuite parce que l'espace et le temps résultent d'une construction réalisée par le sujet avec ces éléments déjà subjectifs comme matière. — Mais d'autre part, l'existence légitime d'une représentation dans un esprit implique à la fois son existence de droit (sinon de fait) dans les autres esprits, et, qui bien plus

est, l'existence absolue d'une ou plusieurs substances simples se représentant à leur tour cet univers où elles se mirent. Donc, de même que l'étendue et la durée ne sont pas de simples modalités de ces sujets qui les perçoivent, mais valent objectivement comme rapports de substances (non plus représentées, mais représentatives), l'espace et le temps eux-mêmes valent objectivement en tant qu'exprimant d'avance les rapports qui se trouveront réellement dans les représentations ultérieures des monades.

Pour quelles raisons cette théorie semble-t-elle à Kant, soit impuissante à fonder suffisamment les données de l'expérience, soit plus audacieuse que la constitution de l'esprit ne le permet, soit plutôt l'un et l'autre à la fois ?

Voici ce que notre étude des critiques kantiennes de la théorie leibnizienne, éclairée par ce que nous venons de voir des idées propres de Kant, semble nous autoriser à répondre. D'abord l'objectivité de l'espace et du temps, loin d'être la garantie de la valeur de la connaissance sensible, en est la ruine en ce sens qu'elle empêche d'en assurer la réalité empirique et conduit droit à l'idéalisme. Cette conséquence s'aggrave de ce que, en attribuant aux éléments essentiels de la sensibilité le caractère conceptuel, Leibniz fait disparaître tout ce qui constitue la spécificité de cette connaissance sensible, même réduite à un jeu de l'esprit. En outre, une telle théorie de la sensibilité est incompatible avec la nécessité des mathématiques, donnée en fait. Tel est le désaccord inévitable des *métaphysiciens* avec l'expérience. — Quant au passage à l'absolu, au *supra-sensible*, on comprendrait encore qu'on le tentât directement, par une intuition intellectuelle, dont d'ailleurs nos connaissances réelles ne nous offrent nul exemple et que Kant déclare impossible pour nous ; mais c'est une véritable absurdité que de prétendre le forcer par la voie

de la connaissance sensible dès qu'on en comprend la véritable nature.

Ces conséquences des affirmations qui constituent l'antithèse de l'*Esthétique transcendentale*, Kant a pris soin de les mettre lui-même en lumière. Dès les *Prolégomènes*, il proteste contre la confusion de sa doctrine avec celle de Berkeley. L'idéalisme critique triomphe précisément sur le point où échoue l'idéalisme vulgaire : il sauvegarde, en même temps que la valeur de la connaissance empirique, la réalité objective (au sens relatif) des connaissances a priori. Or à quoi est dû un pareil succès, sinon à l'*idéalité démontrée* de l'espace et du temps, sans laquelle *les réalistes les plus zélés* sont réduits à l'impuissance[1] ? — En 1787, dans l'addition à l'*Analytique* intitulée *réfutation de l'idéalisme*, il reprend la même idée, mais en mettant plus en évidence encore l'importance de la thèse de la subjectivité : « L'idéalisme dogmatique est inévitable si l'on considère l'espace comme une propriété devant appartenir aux choses en soi ; car alors il est, avec tout ce qu'il conditionne, un non-être. Mais l'*Esthétique transcendentale* supprime le fondement de cet idéalisme[2]. » — On peut d'ailleurs appliquer aussi au temps ce qui est dit ici de l'espace.

Ainsi, pour avoir voulu trop prouver en ce qui concerne la réalité de l'espace et du temps, ou pour mieux dire, pour avoir mal choisi le fondement de cette réalité, les prétendus réalistes arrivent à de telles contradictions que cet espace et ce temps qu'ils veulent garantir leur échappent, s'évanouissent dans le domaine du non-être.

Mais ce ne sont pas des erreurs de philosophes qui peuvent faire disparaître l'espace et le temps, non plus que l'apodicticité de la mathématique ; la disparition de toutes ces réalités ne prouve que la fausseté des principes qui ont préparé de telles conclusions ; et c'est ainsi que, selon Kant,

1. *Prol.* Ed. Schulz 165-6.
2. Kehrbach. 208.

l'incontestable existence empirique de ces données permet de remonter, par la voie transcendentale, à la véritable nature des éléments de la connaissance.

Cette admission de l'espace et du temps au nombre des choses en soi en qualité de relations entre des substances absolues, thèse qui entraîne des conséquences si graves au point de vue de la réalité empirique du monde des phénomènes, résulte elle-même aux yeux de Kant de la double méconnaissance du caractère *intuitif* et du caractère *sensible* de ces données.

C'est ce qui explique que Kant puisse indiquer comme le point central de son opposition à Leibniz tantôt sa thèse de la subjectivité (*Esthétique*), tantôt sa thèse de l'intuitivité (*Amphibolie*). Comme, dans son système, l'intuitivité de formes a priori entraîne la subjectivité de l'espace et du temps, et par là celle de tout le monde des phénomènes, il peut lui sembler que réciproquement, la réduction de l'espace et du temps à des rapports, et la reconnaissance de ces rapports comme intellectuels, entraîne l'objectivité. — Et en effet, si, avec la théorie de l'entendement de Kant, une part essentielle de l'intelligence est appelée à devenir une source de limitation en même temps que de constitution de la connaissance, il n'est question de rien de tel dans l'idéalisme antékantien, et le rôle de l'intelligence, opposé en cela à celui de la sensibilité, ne saurait être que d'atteindre le réel absolu. — Leibniz, en supprimant complètement la sensibilité comme telle (théorie de l'intellection confuse), faisait de toute connaissance une véritable connaissance de l'absolu. Mais il n'arrivait à un tel résultat que pour avoir refusé de voir tout ce qu'il y a de spécifique dans les données sensibles; de sorte que, selon la remarque de Kant dans le premier des passages où il attaque la théorie de la sensibilité du dogmatisme, Leibniz n'a ses coudées franches dans le monde de l'absolu

que parce qu'il s'est mis en contradiction avec les données de l'expérience dans le monde sensible.

Ainsi, méconnaître le caractère spécifique de la réalité sensible, s'avancer librement, mais sans point d'appui et sans droit, dans un domaine fictivement absolu, ces deux griefs de Kant contre Leibniz se ramènent en somme à un seul. La comparaison des formes intuitives de la sensibilité à un voile que Kant interpose entre l'absolu et l'esprit est grossière et incomplète, mais elle n'est point fausse.

Les idéalistes dogmatiques avaient jugé philosophique, pourrait-on dire peut-être, de démontrer que si la réalité absolue semble parfois voilée, c'est une simple illusion; ce seraient les objets mêmes vers lesquels va notre désir de connaître qui, vus grossièrement, mal distingués, sont pris pour l'obstacle barrant la route. La lumière de l'entendement dissipe ce vain fantôme et aperçoit le réel non pas au delà, mais à l'intérieur de ce prétendu obstacle et dans ses éléments.

Mais cette donnée des sens qui s'impose à nous, Kant l'accepte telle quelle et la réhabilite. Loin de tenter la tâche impossible de dégager le supra-sensible du sensible par une simple analyse, il se préoccupe seulement de garantir à ce donné que tout esprit humain est fait pour recevoir, à défaut de l'existence absolue, une réalité d'un autre ordre, et qui suffise, en sauvegardant sa spécificité, à expliquer la connaissance telle qu'elle se produit pour l'esprit.

Pour cela il sépare la forme et la matière; il reconnaît et définit cet élément *a priori* que la connaissance sensible, pour être l'objet commun de tous les esprits humains, requiert; il y retrouve, épuré, universalisé dans la mesure où l'esprit humain peut prétendre à l'universalité, l'élément irréductiblement intuitif donné dans le sensible brut, tout au point de départ de la connaissance.

Ainsi s'affirment, nonobstant toute velléité d'avouer la spatialisation, la temporalisation pour des fonctions

actives de l'esprit, l'intuitivité de l'espace et du temps, et du même coup l'impossibilité d'atteindre autre chose que ce que ces intuitions conditionnent. Elles sont la trame désormais sur laquelle se broderont les phénomènes, car les fonctions universelles de l'entendement ne peuvent s'exercer qu'autant qu'une matière s'offre à elle.

Dans ces conditions il ne semble pas que la négation de telle ou telle réalité absolue soit mieux justifiée que l'affirmation correspondante. Si le noumène n'est vraiment que le *problème* qui résulte de la limitation de la connaissance, c'est un véritable scepticisme qui s'impose dans le domaine spéculatif en ce qui concerne la nature des choses en soi. La croyance à une simple *analogie* entre les rapports réciproques des choses en soi et les rapports de temps et d'espace des phénomènes serait aussi peu fondée rationnellement que la croyance à l'*identité* des rapports phénoménaux et des rapports nouménaux, ou que d'ailleurs toute autre croyance de même ordre. L'espace et le temps peuvent avoir une valeur absolue : c'est sans intérêt pour nous puisque, quels que soient les progrès de nos connaissances, nous ne le saurons jamais; et ce qu'on peut appeler leur subjectivité, c'est précisément ce fait que, pour un esprit humain, ils ne vaudront jamais que subjectivement, et avec eux tout ce qui en dépend.

Telles sont, ramenées autant que possible à leurs principes, les objections que nous avons vu Kant élever contre la théorie leibnizienne de la sensibilité. Nous pouvons peut-être, d'après les textes que nous avons étudiés, nous faire une idée assez précise de ce que Leibniz eût pensé de ces critiques et de ces corrections. Il nous sera permis ensuite de nous demander dans quelle mesure elles s'imposent à la raison.

Certes c'est une naïveté qui eût fait sourire Leibniz que de chercher le supra-sensible dans les éléments du sen-

sible ; il lui eût donc fallu accepter le blâme porté contre des disciples qui interprétaient absurdement la lettre de sa doctrine. Mais les corrections de celui qui prétendait rétablir ce qu'il avait dû penser lui eussent paru, encore que plus philosophiques, tout aussi erronées. Nous avons vu avec quelle habileté et avec quelle profondeur il réfutait la thèse de Newton dont l'idée essentielle, l'antériorité de l'espace, constitue en somme un des éléments de la théorie kantienne de la sensibilité ; l'autre élément, la subjectivité, l'attribution à l'esprit humain de ces réalités antérieures à leur contenu comme formes de la sensibilité, ne pouvait lui paraître qu'une aggravation de la faute newtonienne, et cela à un double titre. D'abord cette subjectivité rompt la continuité des éléments constitutifs de l'univers en transformant sans raison suffisante en termes irréductibles les uns aux autres (phénomènes, noumènes) les différents aspects d'une même réalité. Ensuite, à la bien considérer, une pareille thèse n'est que l'obstination dans l'erreur ; elle n'est, voulons-nous dire, que la thèse de l'intuitivité elle-même portée jusqu'à ses dernières conséquences.

Leibniz en effet, on ne l'a peut-être pas assez remarqué, n'a pas moins que Kant été frappé de la solidarité qui existe entre les deux thèses de l'intuitivité et de la subjectivité. Sans doute il n'a pas mis sa pensée en forme aussi soigneusement que devait le faire l'auteur de la *Critique de la raison pure* ; mais il suffit de lire attentivement la correspondance avec des Bosses et avec Clarke pour voir apparaître entre la relativité de l'espace et du temps aux substances réelles (négation de l'intuitivité), et l'objectivité du monde donné, un rapport qui correspond exactement à celui que Kant met en lumière, dans l'*Esthétique* d'abord, dans les antinomies ensuite, entre l'intuitivité de l'espace et du temps et la phénoménalité de leur contenu.

La confirmation, dans la *Dialectique transcendentale*, de la subjectivité par l'antinomie n'est qu'une autre forme

de la preuve de la subjectivité par l'intuitivité. On ne peut en effet user de l'antinomie pour faire triompher l'idéalisme transcendental qu'à la condition de supposer l'intuitivité déjà établie. Que l'espace et le temps cessent d'être des données intuitives, et il n'y a plus d'espace et de temps dans lesquels le monde puisse commencer ou ne pas commencer, être limité ou illimité, et où puisse se poursuivre la division, jusqu'à un dernier terme ou à l'infini, des *substances composées*, car dès lors l'espace et le temps dépendent eux-mêmes du monde, et il n'y a d'espace que parce qu'il y a des substances composées. Ce que prouvent les deux premiers conflits de l'antinomie, c'est donc en somme bien plutôt la *liaison de la subjectivité à l'intuitivité* que d'une façon absolue la subjectivité de l'espace et du temps et la phénoménalité du monde donné.

Or il nous semble qu'on trouve chez Leibniz le germe d'une antinomie tout à fait analogue. Les termes entre lesquels elle ferait apparaître un lien, réalité du monde — relativité de l'espace et du temps, correspondent à ceux qui sont unis par l'antinomie kantienne, phénoménalité du monde — intuitivité de l'espace et du temps. Seulement tandis que chez Kant c'est l'intuitivité qui est acquise, et la phénoménalité du monde que l'antinomie met en lumière, chez Leibniz ce serait la réalité absolue des substances qui composent le monde donné d'où nous partirions, et c'est à la relativité de l'espace et du temps que nous aboutirions.

On sera peut-être tenté de voir là une analogie trop conjecturale, puisque Leibniz, qui aimait cependant les mises en forme, n'a pas proposé celle-là, et qu'il n'y a pas, en fait, d'antinomie leibnizienne. Mais qu'on prenne garde qu'il y a, entre la marche suivie par la pensée de Leibniz et celle de Kant (pour arriver d'ailleurs à des thèses opposées) beaucoup plus de ressemblance que leur procédé d'exposition ou de discussion ne le laisse d'abord apercevoir.

Kant frappe l'esprit du lecteur en faisant surgir l'antinomie devant lui comme une pierre d'achoppement pour quiconque méconnaît la différence fondamentale entre le monde des phénomènes et celui des noumènes. Il prend plaisir à exprimer la contradiction dans toute sa force apparente, à nous maintenir embarrassés et inquiets jusqu'au moment où la *solution critique du conflit* nous rend confiance dans la valeur de l'entendement et de la raison (chacun dans sa sphère), en même temps que s'impose l'idéalisme transcendental comme la théorie nécessaire. L'*inévitable* antinomie est une de ses armes de prédilection, voilà pourquoi ce ne peut être qu'après l'avoir imposée à notre esprit qu'il la lève en supprimant enfin le terme qui la fait naître (la réalité absolue du monde).

Leibniz au contraire, qui ne voit là qu'un *raisonnement par l'absurde* ordinaire, lève d'avance, pourrait-on dire, l'antinomie toute prête à naître en se hâtant de supprimer le terme (l'intuitivité de l'espace et du temps) qui la rendrait inévitable. — Mais qu'il suppose un instant, comme Kant croira plus habile de le faire, le contraire de la proposition qu'il veut défendre (la non-intuitivité ou relativité de l'espace et du temps); et immédiatement il peut triompher de conséquences absurdes comme celle-ci : le monde n'a pas été créé à un moment plutôt qu'à un autre, faute d'une raison suffisante pouvant déterminer Dieu à agir. Eût-il fallu grand'chose pour compléter cet argument par l'affirmation d'un commencement du monde, déduite de la thèse de la création par exemple, et pour constituer ainsi le premier conflit d'une antinomie ? De même les substances composées résultent de la connexion de forces dès qu'on ne veut pas laisser sans explication valable le mouvement et tout le donné spatial ; — et cependant, lorsqu'on identifie, par la thèse de l'intuitivité, l'espace et son contenu, ne faut-il pas bon gré mal gré poursuivre la division à l'infini ? Si bien que peut-être la

seconde antinomie n'eût pas été plus difficile à mettre sur pied que la première.

Il pourrait peut-être paraître abusif de reconstruire dans le détail des antinomies auxquelles il n'a pas plu à Leibniz de recourir ; mais il nous semble que nous ne forçons nullement le sens des textes en pensant qu'à l'antinomie kantienne célèbre :

Si le monde est un absolu,
on se heurte à d'insolubles contradictions,
et cela parce que l'espace et le temps sont des données intuitives,

Leibniz a d'avance opposé une preuve par l'absurde qui se résume ainsi :

Si l'espace et le temps sont des données intuitives,
on se heurte à d'insolubles contradictions,
et cela parce que le monde est un absolu.

On voit que les éléments du raisonnement sont les mêmes, et l'analogie de leur ordonnance dans les deux systèmes est frappante. Resterait à savoir dans lequel le point d'appui est plus solidement fondé, et dans quelle mesure divergent réellement les conséquences.

Nous n'avons pas à reprendre ici la discussion des preuves qui établissent chez Leibniz la valeur absolue des substances pensantes et l'objectivité du monde qu'elles constituent ; chez Kant l'intuitivité des formes a priori de la sensibilité et la subjectivité qui paraît ensuite inévitable. Mais nous pouvons peut-être, sans nous astreindre cette fois à suivre le détail des arguments, essayer de rappeler ce qui fait la force et ce qui fait la faiblesse de chacun des deux points de vue.

La théorie de Leibniz tend à donner satisfaction au désir le plus purement humain, celui de tout comprendre et de tout unifier. De cette volonté d'imposer la loi de l'intelligibilité à tout le donné est sortie la science ; la philosophie

elle-même a pour tâche de refaire l'harmonie entre ce que la science conserve, détermine, ou crée pour ses besoins, et ce que du réel elle rejette ou néglige. Or Leibniz, en multipliant les points de vue, heureuse diversité par laquelle il assure du même coup la réalité des substances individuelles, et en faisant de l'harmonie des points de vue la réalité suprême, semble supprimer vraiment toutes les limites à la domination de l'intelligence. L'espace et le temps doivent se résoudre, comme tout ce qui n'est pas la pensée sans cesse sollicitée vers le meilleur, en simples rapports de substances ; et dans toutes les sciences dont ils constituent totalement ou partiellement la matière, l'analyse triomphe.

Mais à quel prix une telle entreprise peut-elle être couronnée de succès ? Comment pénétrer, sans rencontrer de barrière, jusqu'aux substances absolues? Comment expliquer par elles l'étendue et la durée, — qu'il semblerait que nous connussions d'abord, — en les réduisant à la simple manifestation du rapport de ces substances ? Pour cette œuvre, la connaissance de certaines vérités métaphysiques est requise, dont cela semble être précisément une des tâches de la philosophie, et non la moindre, de garantir la certitude. Leibniz possède, il est vrai, dans le principe de raison suffisante, un point d'appui pour ses démonstrations, qu'il sait utiliser avec une force et une habileté incomparables [1]. Mais ce *grand principe*, comment le fondera-t-il à son tour ? Il n'hésite pas à le déduire de la bonté de Dieu : il faut bien constater alors qu'il y a là une manière très audacieuse de philosopher, puisqu'elle consiste à prendre comme point de départ ce qui semblerait plutôt devoir constituer le point d'arrivée.

La philosophie de Leibniz est toute pénétrée de sa croyance à la toute-puissance et à la bonté parfaite d'un Dieu personnel [2]. Son esprit de conciliation en matière

1. Cf. plus haut, pp. 137-140 et 153-160, particulièrement pp. 159-160.
2. Toutes ses œuvres métaphysiques en témoignent. Voyons par

religieuse, et d'autre part le refus d'admettre des miracles qui troubleraient le cours de la nature, peuvent faire hésiter l'historien sur la réalité de cette influence. Mais il est très admissible qu'il y ait des points particuliers de telle religion auxquels il tienne peu sans que son esprit religieux soit moindre pour cela; — et quant au rejet des miracles, c'est la conséquence de sa conception rationaliste de la liberté, de la sagesse et de la perfection : est-il

exemple le *Discours de Métaphysique*, de 1685, exposé synthétique. C'est par la perfection de Dieu, et la théorie de l'optimisme qui en est la conséquence immédiate, que débute Leibniz; et dès la première ligne, il nous indique que sa méthode va consister à *considérer les suites* de la notion de Dieu conçu comme être absolument parfait. C'est ainsi que le principe de moindre action, la notion monadologique de la substance individuelle, la théorie leibnizienne de la liberté, l'harmonie préétablie, sortent successivement de son idée de Dieu; et l'accord de la raison et de la foi est si parfait chez lui qu'à la fin du Discours les mêmes paroles expriment à la fois l'enseignement de Jésus-Christ et les conclusions de la philosophie leibnizienne. — Voici maintenant quelques textes significatifs : « Je crois d'avoir rendu quelque service à la religion... La théologie est le plus haut point de la connaissance des choses qui regardent l'esprit... Toute la science physique, et la médecine même a pour dernier but la gloire de Dieu et le bonheur suprême des hommes; car en les conservant elle leur donne le moyen de travailler à la gloire de Dieu » (Lettre au P. Bouvet. 1697. Erdm. 146). — « Après avoir réglé les droits de la Foi et de la Raison, d'une manière qui fait servir la Raison à la Foi, bien loin de lui être contraire, nous verrons... » (*Théodicée.* Erdm. 504). — « La belle harmonie des vérités qu'on envisage tout d'un coup dans un système réglé satisfait l'esprit bien plus que la plus agréable musique et sert surtout à admirer l'Auteur de tous les Etres, qui est la source de la vérité, en quoi consiste le principal usage des sciences » (*Discours touchant la Méthode de la Certitude et l'art d'inventer*, Erdm. 175a). — « C'est Dieu qui est la dernière raison des choses, et la connaissance de Dieu n'est pas moins le principe des sciences que son essence et sa volonté sont les principes des êtres... C'est sanctifier la philosophie que de faire couler ses ruisseaux de la fontaine des attributs de Dieu... » (Lettre à Bayle, 1687. Erdm. 106a). — Dans les pages auxquelles Erdmann a donné pour titre *De vera methodo philosophiæ et theologiæ*, Leibniz blâme nettement Descartes de s'être affranchi des considérations religieuses, d'avoir écarté les mystères de la foi : « Fidei autem mysteria artificiose declinavit : philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit quæ demonstratis alibi veritatibus pugnet. » (Erdm. 111a). — « L'un des meilleurs usages de la véritable philosophie et particulièrement de la physique est de nourrir la piété et de nous élever à Dieu » (Gehr. IV, 343).

moins religieux pour suspendre tout le cours de la nature à des lois qui ne sont que des attributs de Dieu s'exprimant dans les phénomènes ? — Il n'est pas une des théories métaphysiques essentielles de Leibniz qui ne soit fondée en partie sur sa conception de Dieu, quelquefois directement[1], toujours en tout cas par l'effet de son rapport aux autres parties du système.

Dans ces conditions, peut-on s'étonner que le fondateur du criticisme, le philosophe qui prétendait ne relever que du tribunal de la raison, et qui s'efforçait de ne rien présupposer, n'ait pas eu de l'espace et du temps, de leur rapport à la réalité intelligible et à la réalité sensible, la même conception que Leibniz ? L'auteur du *Discours de Métaphysique*, de la *Théodicée* et de la *Monadologie*, partant de la *suprême raison des choses*, source de toute unité, voit partout l'unité et la continuité. Kant, bien que croyant, sait isoler sa philosophie, au moins en son principe, de sa foi ; il part du réel discontinu. Cette discontinuité existe pour lui non seulement entre les objets divers de la connaissance, objets d'intuition sensible, objets d'entendement; mais entre les éléments constitutifs d'un même objet. Le *divers de l'expérience* s'unit dans l'objet d'intuition sensible à la forme pure de l'intuition, et ainsi de suite : de là ce morcellement de l'esprit humain en fonctions irréductibles et qui se subordonnent. On serait porté à voir là des divisions factices et arbitraires, si l'on ne comprenait que c'est, au contraire, la diversité des choses réelles qui le contraint à laisser dans une certaine dispersion ce qu'on aurait tendance et joie à unifier.

Kant est avant tout un philosophe respectueux du donné : or de même que, dans un ordre différent, la loi morale

1. Sans parler de l'optimisme et de l'harmonie préétablie, théories pour lesquelles cela est trop évident, signalons cette raison qui oblige Leibniz à mettre des monades partout : « C'est avoir une petite idée de l'Auteur de la nature que de ne donner d'entéléchies qu'aux corps humains » (Lettre à Bayle, 1702. Erdm. 184[b]).

s'impose à sa conscience, comme absolument hétérogène aux autres éléments recteurs de l'activité, ici le spatial et le temporel apparaissent à son esprit comme le donné par excellence, qu'on feindrait vainement de ne pas reconnaître pour ce qu'il est, qu'on tenterait encore plus vainement de déduire, puisque les termes par lesquels on prétend l'expliquer n'existeraient pas sans lui : pas de succession sans temps, pas d'ordre spatial sans espace. Les constructions dans l'espace, les intuitions de la durée sont autre chose que des jeux de concepts ; et si ces données irréductibles servent de matière à des relations scientifiques apodictiques, c'est une preuve non de leur intellectualité, mais de leur apriorité, qui suffit à les opposer aux acquisitions empiriques de la connaissance.

On a pu voir au cours de notre étude quelles difficultés soulève cette conception kantienne. Sa théorie reste obscurcie par maintes contradictions Faut-il les rapporter à des négligences personnelles du philosophe ? Pour une part, sans doute, mais avant tout à la difficulté intrinsèque de coordonner les caractères de l'espace et du temps que nous imposent les différents aspects de la réalité. C'est ainsi qu'il faut concilier le caractère d'acquisition empirique qui appartient à toute représentation avec l'apriorité de l'espace du temps ; et cette même apriorité, qui semblerait presque déceler l'intellectualité, avec le caractère sensible, caractère essentiel de ces intuitions. Préoccupé de mettre en lumière tantôt l'une de ces vérités tantôt l'autre, conduit aussi d'abord par les objections qu'il prévoit, puis par celles qu'on lui oppose, entraîné enfin par les nécessités de la polémique, Kant insiste avec excès parfois sur le caractère intuitif de l'espace et du temps, parfois sur leur caractère fonctionnel. Par là, il prépare des arguments à ceux qui, en le rapprochant trop

de Newton ou trop de Leibniz [1], méconnaissent dans un sens ou dans l'autre son originalité.

Mais ce qui est hors de discussion, c'est que toute l'exposition kantienne de la théorie de la sensibilité et toutes les discussions qui s'y rapportent sont dominées par l'idée de la spécificité de l'espace et du temps, et en même temps par conséquent par celle de leur subjectivité : c'est l'esprit humain en effet qui est contraint d'accepter cette spécificité (que d'ailleurs elle vienne ou non de lui), et en dehors de cette condition imposée à l'existence sensible de l'homme, nous ne savons rien de l'espace et du temps.

Or par là, Kant est le penseur qui transporte dans le domaine philosophique, et fonde par le travail critique le plus solide qui ait été tenté jusqu'ici, cette double intuition de la connaissance spontanée, d'abord que l'espace et le temps, pour n'être perceptibles et tangibles que par des intermédiaires, les choses spatiales et les êtres qui durent, ne sont pas moins réels pour cela que ces termes intermédiaires qui leur doivent leur aspect propre; ensuite que la vie spatiale et temporelle, qui est la seule vie possible pour l'homme, n'est peut-être pas la seule vie réelle.

Seulement, comme il est presque fatal qu'en concentrant sur un des aspects de la réalité toutes les forces de son esprit, on sacrifie quelque chose, peut être Kant n'a-t-il pas aperçu les ressources de l'intelligence dans toute leur étendue; peut-être est-elle plus capable qu'il ne l'a cru de faire entrer dans son propre domaine et de réduire à l'analyse les données de l'intuition qui paraissent d'abord se refuser à cette transformation.

Mais cela fait-il qu'elles cessent d'être originairement intuitives ? Quand la science mesure des qualités par des quantités, cette transposition qui la fait maîtresse du monde empêche-t-elle les qualités de subsister irréductibles ? Leur subjectivité, il est vrai, n'est pas atténuée

1. Voir par exemple Simmel, *Kant* (Leipz., 1905), p. 53.

comme celle de l'espace et du temps, par une universalité d'une certaine espèce; leur existence est comme plus personnelle et plus fragile, et c'est précisément ce que l'*Esthétique transcendentale* s'est efforcée de montrer.

C'est essentiellement la tâche de la philosophie de démêler toutes ces nuances, et de les exprimer sous la forme la plus intellectuelle possible ; aussi nous semble-t-il que, malgré ses incontestables défaillances de détail, l'*Esthétique transcendentale* conserve une très grande valeur.

TABLE DES NOMS PROPRES

TABLE ANALYTIQUE

PREMIÈRE PARTIE

JUGEMENT DE KANT SUR LA THÉORIE LEIBNIZIENNE DE LA SENSIBILITÉ ET SUR SES CONSÉQUENCES

CHAPITRE PREMIER

Les erreurs de Leibniz ramenées à une théorie inexacte de la sensibilité dans la Critique de la raison pure.

CHAPITRE II

La responsabilité des erreurs transportée de Leibniz à ses successeurs.

DEUXIÈME PARTIE

LES THÉORIES DE L'ESPACE ET DU TEMPS DE LEIBNIZ ET DE KANT. LEUR RAPPORT RÉEL.

INTRODUCTION

LIVRE PREMIER

THÉORIE DE LEIBNIZ

CHAPITRE PREMIER

Antériorité logique des objets par rapport à l'espace et au temps.

(L'espace et le temps ne sont pas des êtres absolus)

CHAPITRE II

Subjectivité partielle des notions d'espace et de temps.

CHAPITRE III

Apostériorité psychologique de l'espace et du temps n'excluant pas une apriorité logique partielle.

LIVRE II

THÉORIE DE KANT

CHAPITRE PREMIER

Apriorité logique de l'espace et du temps n'excluant pas l'apostériorité psychologique.

CHAPITRE II

Intuitivité de l'espace et du temps.

CHAPITRE III

Subjectivité de l'espace et du temps.

LIVRE III

EXAMEN DE L'OPPOSITION DES DEUX THÉORIES ET DE SES CONSÉQUENCES

TABLE DES MATIÈRES

11-2-08. — Tours, imp. E Arrault et Cie.

89094553278

b89094553278a

89094553278
B89094553278A